Die Metaphysik des Samuel Clarke

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
genehmigt von der philosophischen Fakultät
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn

von

Therese Kurze
aus Hagen i. W.

Promoviert am 26. Juli 1929

Druck von Ferdinand Schöningh
Paderborn 1929

Berichterstatter: Geheimrat Dr. Adolf Dyroff.

Meinem Vater und meiner Mutter

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548917_0002

Inhalt

Seite

I. Einleitendes 7

II. Clarkes erkenntnistheoretischer Ausgangspunkt 11

1. Quellen der Erkenntnis 11
2. Mittel weiterer Erkenntnisse 13
3. Wahrheitskriterium 14
4. Grenze des Erkennens 15

III. Clarkes Metaphysik 17

1. Über das Sein schlechthin 17
2. Über Kausalität 18
3. Substanzbegriff 21
4. Attribute und Modi 22
5. Arten der Substanzen 24
6. Die Seele 26
7. Leib-Seele-Problem 28
8. Der Raum 30
9. Die Zeit 33
10. Dasein und Eigenschaften Gottes 34
11. Clarkes Weltanschauung 39
12. Zusammenfassung 40

IV. Kritik 42

1. Zu Clarkes erkenntnistheoretischem Ausgangspunkt 42
2. Zu Clarkes Metaphysik 44
   a) Die Philosophie des 17. Jahrhunderts in Cambridge 44
   b) Clarkes Beeinflussung durch die Cambridge Platonists . . . 47
   c) Abhängigkeit von Newton 50
   d) Beziehung zu John Locke 51
3. Zusammenfassung 52

Literaturverzeichnis 54

I. Einleitendes

Dr. Samuel Clarke lebte von 1675—1729[1]. Seine Geburtsstadt war Norwich. Dort erhielt er seinen ersten Unterricht, in dem er sich besonders durch seine Begabung für „die gelehrten Sprachen"[2] auszeichnete. Mit 16 Jahren kam er nach Cambridge. Dem philosophischen Unterricht wurde dort zu dieser Zeit Descartes' Natursystem zugrunde gelegt. Von dieser Philosophie nicht befriedigt, setzte sich Clarke mit den 1687 erschienenen Philosophiae Naturalis Principia Mathematica Newtons auseinander, besonders mit der Frage nach dem, was „wirklich und substantiell"[3] ist.[4] Es gelang ihm, den Widerstand seiner Lehrer, die sich an Descartes' Philosophie klammerten, zu überwinden und über ein Gebiet aus den Hauptkapiteln der Philosophie Newtons eine öffentliche Übung zu halten. Dazu übersetzte er in gutes Latein das in Cambridge als Lehrbuch übliche Werk Rohaults „Traité de physique", das Descartes' Naturphilosophie in schlechtem Latein wiedergab. Diese seine Übersetzung versah Clarke gleichzeitig mit Anmerkungen, die sich auf Newtons Prinzipien stützten. Clarkes Biograph Benjamin Hoadley, der Bischof von Sarum (Salisbury), bemerkt in seinem Vorwort zu Clarkes gesammelten Werken, daß diese Übersetzung von der Universität Cambridge anerkannt und von da an als Lehrbuch für die Studierenden benutzt worden sei[5]. Nach vollendetem theologischen Studium und erster Amtstätigkeit in Norwich erhielt Clarke schon 1704 den Auftrag, die Boyle-Lectures zu halten; für das Jahr 1705 wurde dieser Auftrag erneuert. Sinn dieser Boyle-Lectures war dem Wunsche des Stifters, Robert Boyles, gemäß, die Lehren des Christentums gegen die Ungläubigen und gegen alle, die in den neuesten Forschungen der Naturwissenschaft Widersprüche zum Christentum zu erkennen glaubten, zu verteidigen.

[1] Im 17. Jahrhundert lebte in England noch ein anderer Samuel Clarke, dessen Schrift „The new Testament of our Lord and Saviour Jesus Christ" with Annotations 1683 in London erschien. Dieser Samuel Clarke steht mit Dr. Samuel Clarke, dessen Metaphysik hier dargestellt werden soll, und den wir weiter nur als Samuel Clarke bezeichnen werden, in keiner Beziehung. s. Clarke: Abhandlung von dem Daseyn und den Eigenschaften Gottes. S. XII, Anm.

[2] Clarke, Works, vol. I, Preface, p. I.

[3] a. a. O. p. I.

[4] An Descartes' Philosophie vermißte Clarke die „Grundlegung in der Wirklichkeit der Dinge" und „jegliche Übereinstimmung mit der Gewißheit der Tatsachen". So sagt Hoadley, Clarkes Biograph, im Vorwort zu Clarkes gesammelten Werken. Vgl. a. a. O., Preface, p. I.

[5] a. a. O. Preface, p. II.

Clarkes Vorlesungen der beiden Jahre erschienen 1705—06 gedruckt als „A Demonstration of the Being and Attributes of God" und als „The Evidences of Natural and Revealed Religion". Im ersten dieser Werke finden sich die Grundlagen seiner Metaphysik. Aus dem zweiten ergibt sich seine Moralphilosophie. Durch diese Werke wurde Newton auf Clarke aufmerksam. Er beauftragte ihn, seinen „Treatise of Optics" ins Lateinische zu übersetzen. Diese Übersetzung erschien noch 1706, ebenso der Brief an Mr. Dodwell, einen Gelehrten der Universität Oxford, in dem Clarke diesem gegenüber die Unsterblichkeit der Seele als natürliche Folge ihrer Immaterialität zu beweisen sucht. Von 1709 an war Clarke durch Vermittlung des Bischofs John Moore Vorsteher an der Hofkapelle der Königin Anna, an St. James' Westminster; seit 1714 durch Beziehung zum Minister Lord Lachmere Verwalter des Hospitals von Whigston in Leicester. Bis zu seinem Tode stand er am Hofe in besonderer Achtung und genoß dessen Gunst. In die Zeit vor 1712 fällt seine Promotion an der Universität Cambridge. Die Themen seiner Disputation waren: Nullum Fidei Christianae Dogma in S. Scripturis traditum, est Rectae Rationi dissentaneum; und Sine Actionum humanarum Libertate nulla potest esse Religio[1]. Als dann 1712 seine Schrift „The Scripture-Doctrine of the Trinity" erschien, aus der seine gegensätzliche dogmatische Auffassung zu der des Athanasius hervorging, wurde er des Arianismus beschuldigt und in unangenehme theologische Auseinandersetzungen, besonders mit Dr. Daniel Waterland und mit der Nationalsynode, verwickelt[2]. Clarke hielt jedoch bis zu seinem Tode an seiner eigenen Auslegung des Dogmas von der Trinität fest[3]. Die Kurprinzessin Caroline von Wales, die in Berlin Leibniz kennengelernt hatte, wünschte, ein gegenseitiges Verständnis zwischen Newton und Leibniz herbeizuführen und eine Vermittlung in den gegensätzlichen philosophischen Anschauungen beider zu bewirken. Caroline von Wales und die Londoner Königliche Gesellschaft der Wissenschaften hielten Samuel Clarke für den geeigneten Gelehrten, um durch ihn dieses Ziel erreichen zu können. So kam der philosophische Briefwechsel zwischen Leibniz und Clarke zustande, der 1715 begann und 1716 durch den Tod Leibnizens abgebrochen wurde. Wenn man weiß, daß Leibniz vierzehn Tage nach Empfang des letzten Briefes Clarkes starb und so keine Antwort mehr geben konnte, mutet es seltsam an, daß man Clarke in seinen Freundes-

[1] Clarkes Freund und Biograph Whiston bemerkt in seinen Historical Memoirs, daß der Leiter dieser Disputation am Schluß derselben seine gewohnte Wendung: Finem iam faciam; Nam The probe exercui in die folgende umgeändert habe: Profecto, Me probe exercuisti.
s. W. Whiston, Historical Memoirs, p. 124.

[2] Die im IV. Band der Works of Clarke enthaltenen Streitschriften bezüglich dieser Frage nehmen nicht weniger als 351 Folio-Seiten ein.

[3] vgl. Clarke, Works, vol. I. Preface, p. VII f.

kreisen als den Überlegenen in diesem Streite feierte. Und Newtons Ausspruch, Clarke habe „mit seinem letzten Briefe Leibniz' Herz gebrochen[1]", zeigt das übertriebene Selbstbewußtsein, das für jene Zeit charakteristisch ist.

Als literarische Arbeiten Clarkes sind noch zu erwähnen seine Übersetzung der Cäsar-Kommentare, die er mit Anmerkungen versah, und die Übersetzung von zwölf Büchern der Ilias. Letztere war für den Prinzen von England bestimmt. Der bekannte englische Kritiker damaliger Zeit, Richard Bentley, den Clarke selbst als „criticos unus omnes longe longeque . . . antecellens[2]" bezeichnete, beurteilte diese als „supra omnem invidiam[3]". Ein Jahr vor seinem Tode erschien seine Verteidigung der Lehre Newtons von sich bewegenden Körpern[4].

Durch die Erwähnung der philosophischen, theologischen, literarischen und naturwissenschaftlichen Schriften, zu denen noch kleinere theologische Abhandlungen, Predigten, Evangelienerklärungen und Briefe hinzukommen, mag das vielseitige Interesse Clarkes genügend angedeutet sein.

Robert Zimmermann betont in seinem Aufsatz über Clarkes Leben und Lehre, daß Clarkes Bedeutung im Gegensatz zu Herbert of Cherbury und zu Shaftesbury weniger in der Theorie seiner Moral liege als in seiner Beschäftigung mit den metaphysischen Gegenständen. Er bezeichnet ihn als eine „ganz eigentlich metaphysische Natur, dem die Frage des Seins oder Nichtseins noch mehr als die des Guten oder Bösen am Herzen liegt"[5]. Er stellt ihn Spinoza und Leibniz, den größten Metaphysikern jener Zeit, als ebenbürtigen Zeitgenossen und Gegner zur Seite[6].

Ob und wieweit Zimmermanns Urteil berechtigt ist, mag sich aus vorliegender Arbeit ergeben, deren Aufgabe es ist, eine Darstellung der Metaphysik Clarkes zu bringen.

Den Ausführungen liegt als Begriff der Metaphysik die Auffassung Hertlings und Hagemanns zugrunde. Hagemann bezeichnet die Metaphysik als „die Wissenschaft von dem wirklichen Sein (ens reale) nach seinem Wesen und seinen Ursachen sowie nach seinen letzten Gründen"[7].

Samuel Clarke hat keine eigene Metaphysik geschrieben. Seine Ansichten über Metaphysisches ergeben sich aus folgenden Werken:

---

[1] W. Whiston, Historical Memoirs, p. 102.
[2] Clarke, Works, vol. I, Preface, p. IX.
[3] a. a. O. p. VIII.
[4] erschien in: Transactions of the Royal Society № 401, 1728.
[5] Robert Zimmermann, Samuel Clarkes Leben und Lehre in Denkschrift der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. 19. Band, S. 269.
[6] vgl. a. a. O. S. 269.
[7] G. Hagemann, Metaphysik, S. 3.

1. A Demonstration of the Being and Attributes of God.
2. A Letter to Mr. Dodwell.
3. Four Letters (Defences) to the Author of Some Remarks[1].
4. A Collection of Papers, which passed between the late Learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke.
5. Several Letters to Mr. Clarke relating to the Discourse concerning the Being and Attributes of God with the Doctor's Answers.
6. The Evidences of Natural and Revealed Religion.

Diese Werke finden sich in der Ausgabe: Samuel Clarke's Works, volume 1—4, London 1738, nach welcher in vorliegender Arbeit zitiert, teilweise übersetzt ist.

[1] Der Verfasser dieser Remarks zum Briefe Clarkes an Mr. Dodwell ist Lockes Schüler Anthony Collins.

II. Clarkes erkenntnistheoretischer Ausgangspunkt.

Bevor wir Clarkes Auffassungen vom Wesen, von der Ursache und vom Ziel alles Seins, also den Inhalt seiner Erkenntnisse in bezug auf diese allgemeinsten Sachverhalte betrachten, möge eine Darstellung des erkenntnistheoretischen Ausgangspunktes Clarkes zeigen, was für Clarke als wahr und gewiß galt, worin er die Quellen, Mittel und Grenzen der Erkenntnis sah.

Zimmermann bezeichnet Clarke als den „umfassendsten und strengsten Vorkämpfer“[1] des Apriorismus in England. Inwiefern ist diese Behauptung berechtigt?

1. Quellen der Erkenntnis.

Clarke, der während der ersten Zeit seines Aufenthaltes in Cambridge Mathematik studierte, der sich mit der Methode der Philosophie Descartes' auseinandergesetzt hatte, gibt als Theologe im Hauptwerk seiner philosophischen Anschauungen den Beweis vom Dasein und von den Attributen Gottes. Mit diesem Werke will er seinen Gegner Spinoza und dessen Anhänger widerlegen, die er für Atheisten hält. Um Spinoza möglichst sicher von dem ihm zugeschriebenen Irrtum zu überzeugen, will Clarke für seine Beweisführung die gleiche Methode wählen wie dieser; er sucht also in einem mathematisch aufgebauten System von Propositionen, Axiomen und Schlußfolgerungen seinen Beweis für das Dasein Gottes und für dessen Attribute zu führen. Nur „klare und strenge“ (clear and strong)[2] Argumente will er anführen, solche von „evident schlußfolgernder“ (evidently conclusive)[3] Kraft.

Clarke kann diese Methode für möglich und für sicher zum Ziele führend halten, da er den Menschen als „vernünftiges Geschöpf“ (rational Creature)[4] betrachtet, das mit „natürlichen Fähigkeiten“ (natural Faculties)[5] begabt ist, um zu Erkenntnissen gelangen zu können. Diese „natürlichen Fähigkeiten“ sind für ihn identisch mit

---

[1] Denkschrift, S. 259.
[2] Clarke, Works, vol. II, Preface zur Demonstration, p. [517].
[3] a. a. O. p. [517].
[4] a. a. O. Demonstration, p. 522.
[5] a. a. O. p. 522.

der Vernunft. Nebeneinander, in einem Sinnzusammenhange finden sich die Ausdrücke „vorurteilsfreies Licht der Natur" (unprejudiced Light of Nature) und „vorurteilsfreie Vernunft" (unprejudiced Reason)[1]. Diese von der Natur geschenkte Erkenntnisquelle muß der Mensch in rechter Weise gebrauchen. Er darf sie nicht durch lasterhaftes Leben zerstören[2]. Hören die Menschen aber auf die Stimme dieser ihrer natürlichen, unverdorbenen Vernunft und wird ihre Erkenntniskraft nicht durch den Einfluß ihres Willens beeinträchtigt, sind sie also vorurteilsfrei, dann sind sie fähig für unmittelbar evidente Vernunfteinsichten. Auf diesen können sie dann schlußfolgernde Beweise aufbauen, die in ihren Ergebnissen wie in den ersten Ausgangspunkten, eben diesen evidenten Vernunfteinsichten, bei allen Menschen übereinstimmen werden, der wesensgemäßen Vernünftigkeit ihrer Natur entsprechend.

Demnach ist für Clarke die Vernunft als natürliche Fähigkeit aller Menschen Quelle der Erkenntnis. Es sei erwähnt, daß Clarke eine Definition seines Begriffs „reason" nicht gibt. Aber Zimmermanns Auffassung über den Sinn des englischen Begriffs reason gibt nach meiner Meinung treffend wieder, was Clarke mit „unprejudiced Reason", mit „unprejudiced Light of Nature" meint. Zimmermann sagt: „Der Sinn des Wortes ratio ist hier... kein anderer, als der jenes inneren Sinnes, des unmittelbaren Instinkts für das (theoretisch und praktisch) Wahre"[3]. Auch Holbach, der Clarke in seinem Système de la Nature einen Abschnitt widmet, gebraucht als Übersetzung „sens intime", „instinct naturel"[4].

Die folgenden Aussprüche Clarkes mögen Zimmermanns Urteil rechtfertigen: Clarke sagt: „Jedermann fühlt und weiß aus Erfahrung besser, was Bewußtsein heißt, als es erklärt werden kann. Dies ist der Fall bei allen einfachen Ideen"[5]. Der Nachdruck liegt hier auf „Erfahrung". Daß nur die innere Erfahrung in Frage kommt, ist klar. An anderer Stelle: „Einfache Ideen können nicht definiert oder beschrieben werden. Wenn aber eine Auseinandersetzung so weit geht, daß die in Frage kommende Idee selbst definiert werden soll, so bleibt nichts anderes übrig, als sich auf die Idee zu berufen, welche jeder in seinem eigenen Geiste hat[6]." An dritter Stelle heißt es: „Jedermann hat eine intuitive Gewißheit"; und diese wird der „sicherste Weg, um die Wahrheit einer Sache zu erfahren", genannt[7].

---

[1] a. a. O. The Evidences of Natural and Revealed Religion, p. 599.
[2] a. a. O. Demonstration, p. [521].
[3] Denkschrift S. 255.
[4] Mirabaud, (Holbach) Système de la Nature, II, p. (141), Anm.
[5] Clarke, Works, vol. III, Defence, p. 790.
[6] a. a. O. Defence, p. 840.
[7] a. a. O. Defence, p. 899.

Wir halten also fest: Quelle der Erkenntnis ist für Clarke die der Natur eines jeden Menschen eigene vorurteilslose Vernunft, die für ihn unmittelbarer Instinkt, innerer Sinn ist.

Clarke, der schon als Student in Cambridge an Descartes' mathematischer Methode die Kritik übte, daß sie der Wirklichkeit nicht gerecht werde[1], der gemeinsam mit seinem Vater die Bewegung der Himmelskörper beobachtete und mit Hilfe eines 60 füßigen Teleskops einen Fixstern zwischen dem Ring des Saturn und dem Planetenkörper selbst entdeckte[2], der die neuesten Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Forschungen Boyles und Newtons kannte, ihm gilt die Vernunft nicht als ausschließliche Erkenntnisquelle. Er stützt sich auch auf die äußere Erfahrung. Wie wirklichkeitsnah Clarke ist, zeigt besonders sein Briefwechsel mit Leibniz. Da bezeichnet er einmal eine Bemerkung Leibnizens zum Gesetz des Widerstandes, über das dieser rein theoretisch philosophierte, ohne die naturwissenschaftlichen Grundlagen zu kennen, als „wonderfully unphilosophical"[3].

Aber obwohl Clarke Beobachtung und äußere Erfahrung berücksichtigt, sind sie für ihn ihrem Rang nach den Vernunfterkenntnissen untergeordnet. Sie gelten als Stützen; haben aber nur dann endgültigen Wert, wenn sie sich vor der Vernunft rechtfertigen können. In der Demonstration z. B. weist Clarke darauf hin, daß die Menschen die Tatsache der Selbstbewegungsfähigkeit ständig selbst beobachten können und daß die daraus sich ergebenden Argumente so streng seien, daß „außer einem strengen Beweise, daß diese Tatsache absolut unmöglich sei und daß sie einen absoluten Widerspruch in sich schließe"[4], nichts an der Gewißheit der Übereinstimmung von Selbstbeobachtung und Wirklichkeit zweifeln lassen könne.

2. Mittel weiterer Erkenntnisse.

Können Selbstbeobachtung und äußere Erfahrungen vor dem Urteil der Vernunft bestehen, dann sind sie Elemente, auf die Clarke gern seine weiteren Erkenntnisse aufbaut; und sie sichern ihm die Wirklichkeitsnähe seiner Philosophie. Lassen sich aus unmittelbaren Vernunfteinsichten und geprüften äußeren Beobachtungen Schlußfolgerungen ziehen, so werden diese letzteren ihm Mittel zu weitern Erkenntnissen. In der Demonstration baut Clarke auf diese Weise ein System auf, das bis auf eine Inkonsequenz, die

---

[1] vgl. a. a. O. vol. I, Preface, p. I.
[2] s. Denkschrift, S. 260.
[3] Clarke, Works, vol. IV, Collection, p. 677.
[4] a. a. O. vol. II, Demonstration, p. 558.

später erwähnt werden wird, ein rein apriorisches ist. Und er ist stolz auf diese Tat[1].

3. Wahrheitskriterium.

Ist eine Idee im Menschen vorhanden, so räumt Clarke zwar ein, daß sie möglicherweise, nicht aber sicher dem jeweiligen Sachverhalt entspreche; „denn", sagt er, „von einer unmöglichen propositio kann keine Idee bestehen"[2].

Welche Kriterien sichern ihm die tatsächliche Übereinstimmung von Erkenntnisinhalt und Sachverhalt? Worin bestehen seine Wahrheitskriterien?

Dem oben angeführten Zitat, die intuitive Gewißheit sei der „sicherste Weg, um die Wahrheit einer Sache zu erfahren" (s. S. 12), geht die für Clarke charakteristische Behauptung voraus: „Jeder Mensch hat eine intuitive Gewißheit". Diese Behauptung bezieht sich auf die allen Menschen innewohnende Erkenntniskraft. Der Schwerpunkt liegt also nicht auf einer einmaligen intuitiven Erkenntnis eines einzelnen Menschen, sondern auf der Behauptung, daß alle Menschen die Fähigkeit zu einer intuitiven Erkenntnis haben. Wahrheitskriterium ist hier demnach die Übereinstimmung von Erkenntnisinhalten bei allen vorurteilslosen Menschen. Solche Erkenntnisse sind nach Clarke stets so beschaffen, daß, das Gegenteil ihres Inhaltes anzunehmen, ein absoluter Widerspruch sein würde.

Wie kommt Clarke dazu, diese Wahrheitskriterien:

1. Übereinstimmung bei allen Menschen,
2. Unmöglichkeit, das Gegenteil zu behaupten, anzunehmen?

Clarke kannte als Mathematiker die mathematischen Grundsätze, wußte, daß die Wahrheit unmittelbar oder mittelbar einleuchtend ist, daß ihr Gegenteil nicht behauptet werden kann. Ihre Evidenz zu leugnen oder sich der Annahme ihrer Gewißheit entgegenzustellen, wäre ein Widersinn. Ihr stehen alle Menschen, die ihre natürlichen Vernunftfähigkeiten gebrauchen, vorurteilsfrei gegenüber. Alle stimmen in bezug auf mathematische Erkenntnisse überein.

Dieses Kriterium mathematischer Gewißheit ist es, welches ihm auch die letzte Gewißheit von Wahrheiten aus dem physischen und metaphysischen Bereiche sichert. Sobald er zeigen zu können glaubt, daß es unmöglich ist, das Gegenteil eines metaphysischen Sachverhaltes zu behaupten, gilt ihm die Einsicht in die Wahrheit desselben ebenso evident wie die, daß $2 \times 2 = 4$ ist.

---

[1] vgl. a. a. O. p. 524.
[2] a. a. O. p. 530.
[3] s. a. a. O. p. 530.

In allen Beweisführungen der Demonstration kommt dies zum Ausdruck. Auf folgende Beispiele sei noch hingewiesen. Im Briefwechsel mit Leibniz spricht Clarke von der „falschen Philosophie der Materialisten, denen die mathematischen Prinzipien der Philosophie am meisten entgegengesetzt sind“[1]. An anderer Stelle entgegnet er Leibniz, der mathematische und metaphysische Prinzipien getrennt wissen will, mit Entschiedenheit: „und doch können mathematische Schlüsse auf physische und metaphysische Gegenstände bezogen werden“ (and yet mathematical Reasonings may be applied to physical and metaphysical subjects)[2]. Clarke scheut sich nicht, mathematische Prinzipien mit metaphysischen zu identifizieren, wenn er schreibt: „Soweit man unleugbar metaphysische Folgerungen aus mathematischen Prinzipien ziehen kann, so weit können mathematische Prinzipien ... auch metaphysische Prinzipien genannt werden“[3]. Die Behauptung, daß „das Gesetz der Natur ... ebenso absolut unveränderlich ist ... wie mathematische oder arithmetische Wahrheiten“, da es „in der ewigen Vernunft der Dinge begründet“[4] sei, ist das Fundament für seine Moralphilosophie.

Übereinstimmung bei allen vorurteilsfreien Menschen in bezug auf evidente Vernunfteinsichten, bei denen es unmöglich ist, das Gegenteil zu behaupten, ist also Clarkes Kriterium für Wahrheiten aus dem physischen und dem metaphysischen Bereich. Die Begründung der Annahme dieses Kriteriums liegt in Clarkes mathematisch-apriorischem Ausgangspunkt. Metaphysische Prinzipien unterscheidet Clarke nicht von mathematischen.

4. Grenze des Erkennens.

Dieses Messen an mathematischen Prinzipien, die für alle Menschen aller Zeiten gelten, gibt Clarke das Bewußtsein einer unbedingten Sicherheit in all seinen Behauptungen, so daß er am Schluß der Demonstration überzeugt ist, nun für immer klar und eindeutig Gottes Dasein und Attribute bewiesen zu haben[5]. In bezug auf ein „daß“ existierender metaphysischer Gegenstände sieht Clarke für das Erkennen keine Grenzen. In bezug auf das „warum“ und „wie“ der Existenz sowohl physischer als auch metaphysischer Dinge gibt er zu, daß die menschliche Vernunft hier vor Schranken stehe[6]. Zweite Grenze des Erkennens ist die, nicht immer klar begreifen zu können, inwieweit menschliches Erkennen mit dem betreffenden Gegenstande übereinstimmt, obwohl

[1] a. a. O. vol. IV, Collection, p. 588.
[2] a. a. O., Collection p. 606.
[3] a. a. O. p. 596.
[4] a. a. O. vol. II, The Evidences, p. 626.
[5] vgl. a. a. O. vol. II, Demonstration, p. 576.
[6] vgl. a. a. O. p. 525.

bewiesen werden kann, daß irgendwie eine Übereinstimmung vorhanden ist[1].

In bezug auf die vernunftgemäße Erkenntnis von Offenbarungswahrheiten sieht Clarke keine Grenze. Einen Unterschied zwischen Gegenständen der Vernunft und des Glaubens gibt er nicht zu. Nichts Geoffenbartes ist nach ihm der Vernunft entgegengesetzt[2]; und wo er einen Satz der Schrift nicht mit der Vernunft in Einklang bringen kann, deutet er ihn um[3]. Auch Offenbarungswahrheiten haben sich bei Clarke vor der Vernunft zu rechtfertigen. Stephens Bemerkung besteht deshalb zu Recht, die von Clarke sagt: „Die Vernunft ist augenscheinlich zu solcher Höhe emporgehoben, daß die Offenbarung überflüssig wird"[4].

Also nur die Essenz existierender Gegenstände glaubt Clarke menschlichem Erkennen unzugänglich. Er betont besonders, alle Menschen möchten diesen Mangel einsehen und nicht in Willkür versuchen, von der Beschaffenheit der menschlichen Natur aus, soweit diese erkannt sei, auf die anderer Wesen zu schließen.

Aus diesen Betrachtungen ergibt sich für Clarkes erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt folgendes:

Obwohl Beobachtung und äußere Erfahrungen berücksichtigt werden, gelten als eigentliche Erkenntnisquelle evidente Vernunfteinsichten. Mittel zu weiteren Erkenntnissen werden die aus diesen Vernunfteinsichten sich ergebenden Schlußfolgerungen! Die Gewißheit von Wahrheiten sowohl aus dem physischen als auch dem metaphysischen Bereich gilt durch Kriterien mathematischer Gewißheiten als gesichert. Die Existenz der Dinge kann bewiesen werden; ihre innerste Natur bleibt menschlichem Erkennen versagt.

---

[1] vgl. a. a. O. vol. III, Defence, p. 892.
[2] vgl. das erste Thema seiner Disputation (s. S. 8).
[3] vgl. seine Schriften über das Dogma der Trinität.
[4] übers. nach: L. Stephen: English thought in the eighteenth century, vol. I, p. 125.

III. Clarkes Metaphysik.

1. Das Sein.

Clarke versucht, mit Hilfe dieser apriorischen Methode zu seinen Erkenntnissen metaphysischer Gegenstände zu gelangen; zu erkennen, was ist, und soweit wie möglich zu erkennen, wie das Sein ist. Eine nähere Untersuchung der Metaphysik Clarkes hat folgendes ergeben.

Clarke beginnt seine metaphysischen Betrachtungen mit dem Begriffe des existierenden „Etwas" (Something)[1]. Dieses Etwas ist Träger einer Existenz und wird in den weiteren Ausführungen als „being" bezeichnet. „Being" bedeutet also „Wesen" als Träger einer Existenz, „Sein" schlechthin.

Dem Sein, das etwas Wirkliches, Reales (real) ist, steht das Nichts (nothing) gegenüber. Dem Nichts kommen keinerlei Eigenschaften oder Modi zu. Es ist Inbegriff alles Verneinens[2].

Sein und Nichtsein von einem Gegenstand gleichzeitig auszusagen, bedeutet daher einen Widerspruch[3].

Jedem Sein, das in menschlicher Erkenntnis existiert, entspricht ein wirkliches reales Sein (the thing actually exists)[4],

1. wenn es möglicherweise als existierend gedacht werden kann, d. h. wenn es keinen Widerspruch in sich schließt, seine reale Existenz anzunehmen;

2. wenn es außerdem einen Widerspruch bedeuten würde, seine Nichtexistenz anzunehmen;

3. wenn es unmöglich ist, die Idee des betreffenden Seins aus menschlichem Bewußtsein zu entfernen[5].

Ein Ding hat ein zufälliges Sein, wenn ohne Widersinn für einen andern Zeitpunkt seine Nichtexistenz angenommen werden kann, wenn es also sein, aber auch nicht sein kann[6]; ein notwendiges Sein, wenn die Annahme seiner Nichtexistenz einen absoluten Widerspruch in sich schließen würde, wenn die Existenz des Dinges unbedingt aus seiner Natur folgt[7].

---

[1] vgl. Clarke, Works, vol. II, Demonstration, p. 524.
[2] vgl. a. a. O. p. 528.
[3] vgl. a. a. O. p. 527 und 554.
[4] a. a. O. p. 530.
[5] vgl. a. a. O. p. 530.
[6] vgl. a. a. O. p. 530.
[7] vgl. a. a. O. p. 526 und 530.

2. Kausalität.

Jedes existierende Wesen hat nach Clarke eine Ursache, einen Grund seiner Existenz, der ausmacht, daß es nicht nicht ist, sondern ist[1]. Dieser Grund ist entweder die Notwendigkeit der eigenen Natur[2], also die Notwendigkeit des Wesens selbst oder der Wille eines anderen Wesens, das zeitlich vor dem verursachten Wesen existiert haben muß[3]. Das Nichts als Grund des Seins anzusehen, hält Clarke für einen absoluten Widerspruch.

Die Beobachtung der Dinge der sichtbaren Welt zeigt Clarke die Veränderlichkeit derselben. Veränderlichsein bedeutet Abhängigsein. So ist die Tatsache des Existierens dieser Dinge für ihn identisch mit Hervorgebrachtsein (produced, effected)[4]. Clarke spricht von dem Widersinn, sich die Abhängigkeit der hervorgebrachten Dinge als endlose Kette des Hervorbringens und Hervorgebrachtseins zu erklären, die selbst als Ganzes, als endloses Aufeinanderfolgen den Grund des Seins in sich trage, als Ganzes also unabhängig sei[5]. Daß aber ein Ganzes, dessen Teile bedingt und abhängig sind, selbst notwendig sein könne, hält er für ausgeschlossen[6].

Auch eine zweite mögliche Auffassung bezüglich des Grundes des abhängigen Seins lehnt Clarke ab. Diese Auffassung verneint überhaupt die Tatsächlichkeit eines letzten Grundes des Entstehens. Sie erkennt nichts Absolutes, nichts notwendig Existierendes an und meint, die unendliche Kette der einzelnen voneinander abhängigen Seinselemente könne ebenso gut sein wie nicht sein. Darauf entgegnet Clarke: Warum aber existiert dieses Sein? Warum ist es nicht? Wodurch ist es zum Sein und nicht zum Nichtsein bestimmt? Nach der Voraussetzung dieses Standpunktes weder durch eine in sich selbst ruhende Notwendigkeit noch durch ein anderes Sein. Da es für Clarke einen Zufall nicht gibt — „Zufall ist nichts anderes als ein bloßes Wort ohne irgendeinen Sinn“[7] —, würde also nur das Nichts als bestimmendes Moment für das Sein in Frage kommen, „was ein klarer Widerspruch ist“[8].

Clarke glaubt, den Widersinn dieser zwei von ihm für möglich gehaltenen Auffassungen in bezug auf die Ursachen des abhängigen

---

[1] Die Begriffe cause, ground, reason of existence stehen bei Clarke unterschiedslos nebeneinander, vgl. a. a. O. p. 524.
[2] the Necessity of its own Nature, a. a. O. p. 524.
[3] vgl. a. a. O. p. 524.
[4] vgl. a. a. O. p. 524.
[5] vgl. a. a. O. p. 526.
[6] „es ist bekannt, daß da, wo kein Teil notwendig ist, auch das Ganze nicht notwendig sein kann“, übers. nach: a. a. O. p. 526.
[7] übers. nach: a. a. O. p. 527.
[8] übers. nach: a. a. O. p. 527.

Seins bewiesen und diese damit eindeutig widerlegt zu haben. So folgert er nun:

Die Existenz eines abhängigen Wesens verlangt, daß noch ein anderes Wesen existiert, das Ursache des abhängigen, selbst aber unabhängig und unveränderlich ist[1]. Ursache der Existenz ist seine eigene Natur. Clarke bezeichnet dieses Wesen als Self-Existent. Self-existent bedeutet nicht produced by itself, denn „produce" deutet auf eine fremde Ursache als bewirkendes Moment hin. Self-existent heißt vielmehr, dieses Wesen existiert „durch eine absolute Notwendigkeit, die der Natur des Dinges entspringt" (by an Absolute Necessity originally in the Nature of the Thing itself)[2]. Diese Notwendigkeit läßt kein weiteres „warum", keine weitere Ursache, etwa den Willen[3] dieses Wesens zu, ebensowenig wie man nach der Ursache der Tatsache fragen kann, daß $2 \times 2 = 4$ ist[4]. Es ist eine Notwendigkeit, die a priori eingesehen werden muß.

Die Idee von der absoluten Notwendigkeit dieses Wesens geht logisch der Idee seiner wirklichen Existenz voraus (Antecedent in the Natural Order of our Ideas)[5]. Sie drängt sich uns auf, selbst wenn wir die Existenz dieses Wesens leugnen möchten. Clarke sucht das Einssein von Notwendigkeit der Existenz und wirklicher Existenz dieser ersten Ursache allen Seins noch einmal klar zum Ausdruck zu bringen, wenn er einem Gegner schreibt: „Wenn die erste Ursache deshalb existiert, weil ihre Existenz notwendig ist, dann ist die Notwendigkeit der Grund jener Existenz; ... die Notwendigkeit der Existenz schließt ... (d. h. a priori oder in der Ordnung der Natur voraufgehend) die Annahme der Existenz in sich" (if the First Cause does therefore exist, because its Existence is Necessary; then Necessity is the Ground or Reason or Foundation of that Existence; ... the Necessity of existing does ... infer (that is, a priori, or in the order of Nature, antecede) the Supposition of the Existence)[6].

Die Erkenntnis dieses self-existent being gehört für Clarke zu den „ersten und natürlichsten Schlüssen", die ein gesunder Menschenverstand ziehen kann. Die Richtigkeit dieser Erkenntnis zu bezweifeln, gilt als ebenso unmöglich wie die Richtigkeit der anderen, daß $2 \times 2 = 4$ ist[7].

Clarke betont noch besonders, durch den Beweis[8], daß es ein

---

[1] vgl. a. a. O. p. 527.
[2] a. a. O. p. 527.
[3] vgl. a. a. O. p. 528.
[4] vgl. a. a. O. p. 528.
[5] a. a. O. p. 527.
[6] a. a. O. vol. II, The Answer to a Seventh Letter, p. 755. Die gesperrten Worte dieses Zitats sind in Clarkes Schrift gesperrt gedruckt.
[7] vgl. a. a. O. Demonstration, p. 529.
[8] vgl. Seite 20 f.

Widerspruch sein würde, die Nichtexistenz dieses Wesens anzunehmen, klar und überzeugend erwiesen zu haben, daß dieses mit Notwendigkeit aus sich selbst seiende Wesen nicht nur als Idee in unserer Erkenntnis, sondern in Wirklichkeit existiere[1].

Zur absoluten Notwendigkeit eines Wesens gehört, daß ihm diese Bestimmtheit von Ewigkeit her zukommt. Denn eine Notwendigkeit ist nur dann absolut, wenn sie weder einen Anfang noch ein Ende hat, wenn sie stets unveränderlich die gleiche war und die gleiche bleiben wird, d. h. wenn sie ewig ist. „The Self-Existent Being must of Necessity be Eternal."[2]

Wie ein aus sich seiendes Wesen nicht in Abhängigkeit von der Zeit stehen kann, so auch nicht vom Raum. Diese Unabhängigkeit vom Raume bedeutet für Clarke das Unbegrenztsein (Immensity), Überall-Gegenwärtigsein (Omnipresent), Unendlichsein (Infinite). Dieses Wesen ist unendlich, sowohl in bezug auf das Ausgefülltsein seiner eigenen Natur (fullness) — die Natur kann keinerlei Mangel zeigen — als auch in bezug auf jede Abgrenzung nach außen (without Limits)[3]. Es hat keinerlei Grenzen, keine Ungleichheit, keine Hemmung, keine Teilungsfähigkeit. Es kennt keine Bewegung, sondern ist mit Notwendigkeit überall, an jeder Stelle gleich erfüllt und gleich unbegrenzt[4].

Daß nur ein einziges aus sich seiendes Wesen sein kann, ist für Clarke evident. Denn würden zwei solcher Wesen existieren, müßten beide eine absolute Unabhängigkeit besitzen, also auch eine Unabhängigkeit voneinander; d. h. jedes müßte allein existieren können; eins würde also überflüssig. So wäre es kein Widerspruch, eins als nichtexistierend zu denken. Die absolute Notwendigkeit wäre demnach aufgehoben. So kann das absolut notwendige Wesen nur eines sein[5].

Wir sehen, Clarke bringt den Begriff des Seins in engsten Zusammenhang mit dem der Kausalität. Den verschiedenen Ursachen des Seins entsprechend, unterscheidet er ein abhängiges und ein unabhängiges Sein. Das unabhängige Sein ist Ursache des abhängigen, trägt aber den Grund seines eigenen Seins in sich selbst. Ihm kommen außer diesem Existieren aus sich selbst die Bestimmtheiten der Ewigkeit und Unermeßlichkeit zu, die aus solcher Natur mit Notwendigkeit sich ergeben und als evident eingesehen werden. Wesen und Dasein fallen bei ihm zusammen. Dieses absolut un-

---

[1] vgl. Clarke, Works, vol. II, Demonstration, p. 530.
[2] a. a. O. p. 539.
[3] vgl. a. a. O. p. 540.
[4] vgl. a. a. O. p. 540 f.
[5] vgl. a. a. O. p. 541 f.

abhängige Sein kann nur Gott zukommen[1]. Die abhängigen Wesen aber erhalten ihr Dasein erst durch das aus sich selbst seiende Sein[2].

3. Substanzbegriff.

Alle existierenden Einzelwesen bezeichnet Clarke als „beings"; er nennt sie auch „substances". Die Unklarheit, die das wahllose Nebeneinander im Gebrauch von being und substance bedingt, erschwert zunächst die Feststellung des eigentlichen Substanzbegriffes Clarkes. Es lassen sich drei verschiedene Anwendungsmöglichkeiten für den Begriff der Substanz (bzw. being im Sinne von Substanz) bei Clarke feststellen.

Einmal versteht Clarke unter Substanz ausschließlich den Träger von Attributen und Modi. Er spricht z. B. von „the bare Immaterial Subject or Substance itself"[3], von „qualities really inhering in the Subject to which they are usually ascribed"[4]. An anderer Stelle wird eindeutig hervorgehoben: „the Substance itself... is... the Support of the Attributes"[5]. Dieser Substanz als dem Träger von Eigenschaften und Modi erkennt Clarke auch die Bestimmtheiten zu, die ihr seit Aristoteles zuerkannt sind, nämlich das Fürsichsein und das Selbständigsein. Folgendes Zitat bringt das zum Ausdruck. Um den Unterschied von Substanz und Attribut zu bezeichnen, erwidert Clarke auf eine Bemerkung A. Collins': „Was es auch immer sein mag, das Eigenschaft genannt wird, aber doch nicht einem Subjekt inhäriert, muß entweder aus sich selbst sein (subsist of itself), und dann ist es eine Sub-

---

[1] vgl. a. a. O. p. 529 f.

[2] Es sei hier kurz auf Clarkes eigenartige Teleologie hingewiesen, die sich in seiner Moralphilosophie auswirkt.

Clarke hält die den geschaffenen Dingen innewohnenden Naturgesetze für ewig und unveränderlich. ("The nature, indeed, and relations, the proportions and disproportions, the fitnesses and unfitnesses of things are eternal, and in themselves absolutely unalterable." Cl. Works, vol. II, p. 640.) Nach ihm sind diese Gesetze mit mathematischer Notwendigkeit aus der jeweiligen Naturbeschaffenheit zu folgern. Wie Cudworth spricht er von der Vernunft der Dinge (reasonableness, a. a. O. p. 614). Diese Vernunft der Dinge sei gut, nicht weil Gott sie angeordnet, sondern Gott habe sie in die Dinge hineingelegt, weil sie für dieselben gut, zweckdienlich sei (fitness). Die von Gott beabsichtigte Beziehung der Dinge untereinander sei mit mathematischer Gewißheit aus dieser Natur der einzelnen zu erschließen (vgl. a. a. O. p. 614). An die Beobachtung bzw. Nichtbeobachtung dieser Naturgesetze durch den Menschen wird Gott Lohn oder Strafe knüpfen (vgl. Stephen: English thought in the eighteenth century, vol. I, p. 123 ff.).

[3] a. a. O., vol. III, Defence, p. 762.

[4] a. a. O. p. 760.

[5] a. a. O. vol. II, The Answer to the Seventh Letter, p. 758.

stanz und nicht eine Eigenschaft; oder aber es ist nichts als ein bloßer Name"[1].

Dann meint Clarke mit Substanz das ganze konkrete Einzelwesen, den Träger und die zugehörigen Attribute. So spricht er von den „material" und den „immaterial Substances". So steht z. B. substance als Apposition bei being: „Daß im Universum kein Wesen, keine Substanz ist, dem diese Attribute oder Modi des Existierens notwendig inhärieren, ist ein Widerspruch"[2]. Ein quantitatives Mehr dem ersten Substanzbegriff gegenüber kommt in folgender Stelle zum Ausdruck — daß Clarke hier Seele als being bezeichnet, darf nicht stören; an anderen Stellen spricht er von Seelensubstanz —: „Deshalb ist die Seele, das ganze bewußte Wesen (the whole Conscious Being), sowohl die Kraft des Denkens als auch das bloße immaterielle Subjekt oder die immaterielle Substanz selbst ... von Natur aus unsterblich"[3].

Der dritte Bedeutungsinhalt von substance meint die innerste Natur der existierenden Dinge, ihre Essenz. Auch diese Begriffe substance und essence stehen nebeneinander: „Substance or Essence"[4]. „We are utterly ignorant of the Substance or Essence of all ... things[5]."

4. Attribute und Modi.

Ehe wir die Arten der Substanzen betrachten, die Clarke unterscheidet, möge näher beleuchtet werden, was Clarke unter den Eigenschaften der Substanzen versteht. Seine Termini attributes, modes, properties, qualities stehen wahllos nebeneinander. Er bezeichnet Eigenschaften auch als powers.

Aus einem der letzten Zitate (s. o.) geht eindeutig hervor, daß nach Clarke Eigenschaften kein selbständiges Sein zukommt, daß sie immer einer Substanz inhärieren. Diesen Zusammenhang von Substanz und Eigenschaft sieht Clarke so eng, daß er aus dem Vorhandensein der Ideen von Eigenschaften auf die Existenz der betreffenden Substanz schließt. Clarke behauptet nämlich von den Ideen der Ewigkeit und Unermeßlichkeit, die sich in jedem Menschen finden sollen, sie seien ebensowenig zu entfernen wie die Gleichheitsbeziehung zwischen 2×2 und 4. Und da ihm wie Descartes diese Nichttrennbarkeit Gewißheitskriterium für die Übereinstimmung von Idee und Wirklichkeit ist, kann er von seinem Standpunkte aus den Schluß ziehen: Würden die Menschen die in ihnen vorhandenen Ideen der Ewigkeit und Unermeßlichkeit entfernen, so

---

[1] a. a. O. vol. III, Defence, p. 795.
[2] a. a. O., vol. II, Demonstration, p. 527.
[3] a. a. O., vol. III, Defence, p. 762.
[4] a. a. O., vol. II, Demonstration, p. 538.
[5] a. a. O. p. 538.

hieße das, „anzunehmen, daß kein Wesen, keine Substanz im Universum ist, dem diese Attribute oder Modi der Existenz notwendig inhärieren. — Denn Modi oder Attribute existieren nur durch die Existenz der Substanz, zu der sie gehören[1].“ Später, nachdem Clarke dieser Auffassung wegen angegriffen worden war, schränkte er die Schärfe seiner Schlußfolgerung insofern ein, als er sagt, Ewigkeit und Unermeßlichkeit seien nicht in dem strengen Sinne Attribute wie andere[2]. Später wird ausführlicher davon die Rede sein.

Clarke unterscheidet wesentliche und zufällige Eigenschaften (essential and accidental properties)[3]. Wesentliche Eigenschaften bestimmen die Art der Substanz, ob dieselbe eine materielle oder immaterielle ist. Zufällige Eigenschaften können zu den wesentlichen hinzukommen, ohne daß dadurch das Wissen um die Substanz wesentlich bereichert oder eingeschränkt werden könnte[4].

Für spätere Betrachtungen ist es notwendig, auf eine weitere Einteilung der Eigenschaften bei Clarke hinzuweisen.

Clarke unterscheidet: 1. Eigenschaften, die wirklich der Substanz inhärieren, der sie zugeschrieben werden. Diese wohnen nicht nur einem Teil der Substanz, sondern der ganzen Substanz inne[5].

2. Eigenschaften als Zustände, die die betreffende Substanz, der sie fälschlicherweise zugeschrieben werden, in einer anderen Substanz hervorruft. Clarke meint wie Locke z. B. den Duft der Rose, die Farben eines Gegenstandes. „Solche Eigenschaften“, sagt er, „kommen nicht der ganzen Substanz, sondern nur Teilen derselben zu und sind Eigenschaften oder Zustände der Substanz, in der sie hervorgerufen werden[6].“

3. Eigenschaften, die ebenfalls keine eigentlichen inhärierenden Eigenschaften sind, sondern Wirkungen von Bewegungen und Stromkräften. Clarke nennt die Schwerkraft, elektrische und magnetische Kräfte der Körper[7].

In bezug auf Clarkes Modus-Begriff ist folgendes zu sagen:

Wie die wesentlichen Eigenschaften, so können auch die Modi nur durch die Substanzen, denen sie angehören, existieren (Modes and Attributes exist only by the Existence of the Substance to which they belong)[8].

---

[1] a. a. O. p. 527.
[2] vgl. a. a. O., The Answer to the Seventh Letter, p. 758.
[3] a. a. O. vol. III, Defence, p. 907.
[4] vgl. a. a. O. p. 907.
[5] vgl. a. a. O. p. 759.
[6] vgl. a. a. O. p. 759 f.
[7] vgl. a. a. O. p. 760.
[8] a. a. O., vol. II, Demonstration, p. 527.

Die Modi sind den Attributen untergeordnet. Sie bedeuten eine Einschränkung derselben, denn sie sind „nichts anderes ... als ein besonderer Zustand (Instance) der allgemeinen Kraft oder Eigenschaft; nichts anderes als die allgemeine Kraft oder Eigenschaft, unter dieser oder jener besonderen zufälligen Veränderung (Modification) betrachtet“[1]. Blau und rot gibt Clarke als Modi der allgemeinen Farbqualität an[2]. Spricht Clarke es auch nicht besonders aus, so ist doch klar, daß diese Modi mit den zufälligen Eigenschaften der Substanzen identisch sind[3].

5. Arten der Substanzen.

Obwohl nach Clarke menschlichem Erkennen die innerste Natur aller Substanzen unzugänglich ist, so sieht er doch die Möglichkeit, die wesentlichen Eigenschaften aller Substanzen zu erkennen, da uns durch Erfahrung und Vernunft Argumente dafür gegeben seien[4]. Und diese Möglichkeit führt zur weiteren Spezialisierung des Substanzbegriffes, zu einer Einteilung in materielle und immaterielle Substanzen, die als toto genere verschieden voneinander bezeichnet werden[5] und die als zwei „different species“ ohne evidenten Widersinn nicht auseinander erklärt werden können[6].

Unter materiellen Substanzen versteht Clarke zunächst alle materiellen Gegenstände der geschaffenen Welt. Ihre wesentliche Eigenschaft besteht in ihrer Festigkeit, Dichte (Essential Property of Solidity)[7]. Eine materielle Substanz ist diejenige, zu der Festigkeit gehört (the Substance to which Solidity belongs)[8]. Die Ausdehnung, die für Descartes alleinige wesentliche Eigenschaft der materiellen Substanz ist, erkennt Clarke nicht als solche an. Nach ihm kommt Ausdehnung allem Existierenden zu. Ausdehnung von der materiellen Substanz auszusagen, bedeutet für ihn deshalb nicht mehr als die Aussage ihrer Existenz[9].

Aus der Festigkeit der materiellen Substanz folgen als weitere Eigenschaften: die Undurchdringlichkeit (Impenetrability), Teilbarkeit (Divisibility), Trägheitskraft (Vis Inertiae), Gestalt (Figure) und Bewegung (Motion)[10]. Clarke betont besonders, daß es sich nicht

---

[1] a. a. O., vol. III, Defence, p. 836.
[2] vgl. a. a. O. p. 836.
[3] vgl. G. Hagemann, Metaphysik, S. 29.
[4] vgl. Clarke, Works, vol. II, Demonstration, p. 555 und vol. III, Defence, p. 907.
[5] vgl. a. a. O. vol. III, Defence, p. 834 f.
[6] vgl. a. a. O. p. 786.
[7] a. a. O., vol. II, Demonstration, p. 555.
[8] a. a. O. p. 555.
[9] vgl. a. a. O. p. 555.
[10] vgl. a. a. O., vol. III, Defence, p. 907.

nur um eine Teilbarkeit der materiellen Substanz handle, sondern um ein tatsächliches Geteiltsein. „Jedes System der Materie besteht aus einer Vielheit von verschiedenen Teilen[1].“ „Keine Materie ist eine einheitliche Substanz, sondern eine Menge von Substanzen[2].“

Diese wesentlichen Eigenschaften kommen allen Teilen aller materiellen Systeme zu. Die auf Seite 23 unter 2 behandelten Eigenschaften gelten dagegen nur für einzelne Teile. Aber auch diese bleiben stets innerhalb der materiellen Qualität, innerhalb der wesentlichen Bestimmtheiten der materiellen Substanz[3]. [4].

Den Materialisten, die die Materie als einzige existierende Substanz anerkennen, entgegnet Clarke, daß diese nur einen unendlich kleinen und unbeträchtlichen Teil des Universums ausmache — er vergleicht das Verhältnis von Materie zur Welt mit dem eines Tennisballes zur Welt —, daß der weit größere Teil des Weltalls mit immateriellen Kräften erfüllt sei[5]. Diese immateriellen Kräfte oder Eigenschaften müssen immateriellen Substanzen inhärieren. Unter diesen werden solche verstanden, „die mit Bewußtsein und Denken begabt sind“ (indued with Consciousness and Thought)[6]. Daß es denkende Substanzen gibt, muß nach Clarke jeder Vorurteilslose zugeben, „da die Erfahrung eines jeden diesen überzeugt, daß er selbst eine solche Substanz ist“[7]. Nachdem die Gültigkeit dieser Erfahrungserkenntnis an den uns bekannten Wahrheitskriterien gemessen ist, gilt für Clarke die Existenz der immateriellen Substanzen als gesichert[8].

Den Begriff des Bewußtseins (Consciousness), der das wesentliche Attribut der immateriellen Substanz ausmacht, legt Clarke näher fest. Er unterscheidet 1. the Reflex Act und 2. the Direct Act of Thinking. Unter dem ersten versteht er den Akt, „durch den ich weiß, daß ich denke, und daß meine Gedanken und Handlungen

---

[1] a. a. O. p. 795.

[2] a. a. O., vol. II, The Answer to a Sixth Letter, p. 753.

[3] vgl. a. a. O., Demonstration, p. 563.

[4] Es sei hier auf Clarkes Ganzheitsbegriff hingewiesen. Wenn Clarke vom „System der Materie“ spricht, meint er damit den materiellen Gegenstand als materielle Substanz, die sich aus verschiedenen Teilen, aus mehreren Substanzen, zusammensetzt. Dieses Ganze (the Whole) einer Substanz ist für ihn nichts andres als die Summe ihrer Teile. Er sagt, das Ganze sei nur ein Name, wie a Dozen ein andrer Name für 12 einzelne Teile sei (vol. III, Defence, p. 833). Und „das Ganze kann nicht von anderer Art sein als die Teile, die es bilden“ (vol. III, Defence, p. 827).

[5] vgl. a. a. O., vol. III, Defence, p. 849.
Nach Clarkes Ansicht bewiesen die von Newton entdeckten Gravitationsgesetze die Unrichtigkeit der Hypothese der Materialisten.

[6] a. a. O., vol. II, Demonstration, p. 555.

[7] a. a. O. p. 555.

[8] vgl. a. a. O. p. 555 f.

die meinen und nicht die eines anderen sind“[1]. Dieser Sinn kommt für ihn dem Inhalt des Begriffes Consciousness am nächsten[2]. Mit der zweiten Bedeutung meint er „die Kraft oder Fähigkeit des Denkens“[3], auch die „einfacher Empfindung (simple sensation), die Kraft der Selbstbewegung oder der beginnenden Willensbewegung“[4].

(Auf die Beziehung, die Clarke zwischen der Kraft der Selbstbewegung und der Willensfreiheit sieht, wollen wir später eingehen.)

Nach dem Gesagten besteht die wesentliche Eigenschaft der immateriellen Substanzen in der Kraft des Bewußtseins, die in die Kraft des Selbstbewußtseins und in die eigentliche Denkfähigkeit zerfällt. Die Kraft des Denkens wird identifiziert mit der einfacher Empfindung, mit der Kraft der Selbstbewegung und beginnenden Willensbewegung.

6. Die Seele.

Träger der immateriellen Substanz ist z. B. die menschliche Seele. “The Soul ... the whole Conscious Being[5].” Sie ist immaterielle Substanz.

Während die materiellen Substanzen eine Summe einzelner, nicht notwendig zusammenhängender Teile darstellen, ist die immaterielle Substanz unteilbar. „Jede Vorstellung, jeder Wille und jeder Gedanke ist die Vorstellung, der Wille, der Gedanke jener ganzen Substanz ... Und wenn diese eine Substanz (welche wir gewöhnlich die Seele oder den Geist nennen) keine Teile hat, die getrennt wirken können, so ist es ebensogut zu begreifen, daß sie keine Teile hat, die getrennt existieren können; und so ist sie absolut unteilbar[6. 7].“ Alle Eigenschaften oder Fähigkeiten dieser Substanz können also nur der ganzen Substanz zukommen. Ihre Unteilbarkeit bedeutet Einmaligkeit, Individualität. „Die ganze Seele sieht, und das Ganze hört, und das Ganze denkt, da es wesentlich ein Individuelles ist“ (one Individual)[8].

Aus dieser Unteilbarkeit schließt Clarke auf die Unveränderlich-

---

[1] a. a. O., vol. III, Defence, p. 784.
[2] vgl. a. a. O. p. 795.
[3] a. a. O. p. 795.
[4] vgl. a. a. O. p. 795.
[5] a. a. O. p. 762.
[6] a. a. O. p. 843.
[7] Clarkes Unkorrektheit im Sprachgebrauch wird hier wieder deutlich. Hat er vorher ausdrücklich betont, der Begriff des Ganzen sei nur ein Name für die Summe von Teilen, so ist es unkorrekt, diesen Begriff hier anzuwenden, da es sich um einen Gegenstand handelt, der keine Teile hat, also auch keine Summe von Teilen sein kann.
[8] a. a. O., vol. IV, Collection, p. 689 f.

keit. Die Seelensubstanz ist fortwährend, unveränderlich, unteilbar (permanent indivisible), unauflöslich (indiscerpible), unzerstörbar. Keine natürliche Kraft kann eine Änderung derselben bewirken, weder ihrer Substanz selbst noch der inhärierenden Eigenschaften. Daraus folgt, daß „die Seele..., das ganze bewußte Wesen, sowohl die Kraft des Denkens, die in ihm ruht, als auch das bloße immaterielle Subjekt oder die Substanz selbst ... mit Notwendigkeit von Natur aus unsterblich ist" (of necessity be naturally Immortal)[1].

Clarke hält es aber nicht für ausgeschlossen, daß die immateriellen Substanzen ausgedehnt sind, da nach seiner Meinung die Qualität der Ausdehnung der des Ungeteiltseins nicht widerspricht. "Expansion is not excluded out of their Idea[2]."

Unteilbarkeit bedeutet auch nicht, an einen einzelnen Punkt gebunden zu sein. "The Soul's being Indivisible does not prove it to be present only in a mere Point[3]."

Es ist also die einfache, unteilbare, unveränderliche, unsterbliche immaterielle Substanz der Seele, die die Fähigkeiten des Denkens und Empfindens, der Selbstbewegung und Willensfreiheit besitzt.

Da es sich bei diesen Fähigkeiten nicht um metaphysische Dinge handelt, sei nur kurz erwähnt, was Clarke von ihnen sagt.

In bezug auf Denken und Empfinden sei folgendes bemerkt: Den Materialisten, Hobbes und seinen Anhängern, die im Denken das Resultat von physischen Kräftewirkungen im Gehirn sahen, die Immaterialität desselben leugneten, entgegnet Clarke: Zwar bedarf die Seele, um empfinden zu können, der Organe des Körpers. „Vorstellung und Erinnerung hängen vom Gehirn (Brain) ab; aber das Gehirn stellt nicht vor und erinnert sich nicht ... Jede Vorstellung, jeder Willensakt und jeder Gedanke ist die Vorstellung, der Willensakt und der Gedanke jener ganzen denkenden Substanz, welche ich mein Selbst nenne" (that whole Thinking Substance, which I call myself)[4]. Er weist auf die Fähigkeit hin, sich an eigene Handlungen zu erinnern, die viele Jahre zurückliegen, und betont die Unmöglichkeit, diese Erinnerungsfähigkeit auf das materielle Gehirn zurückzuführen, da dieses doch seit der Zeit der Handlungen materiell ein anderes geworden sei[5].

Clarke behauptet, jeder wisse aus Erfahrungs- und Vernunftgründen, daß Selbstbewegung (Self-motion) in der Welt sei, daß Menschen und Tiere diese Fähigkeit besitzen. Die Tatsache dieser

---

[1] a. a. O., vol. III, Defence, p. 762.
vgl. auch a. a. O. p. 792 u. 794.
[2] a. a. O. p. 763.
[3] a. a. O., vol. IV, Collection, p. 598.
[4] a. a. O., vol. III, Defence, p. 843.
[5] vgl. a. a. O. p. 844.

Selbstbewegungsfähigkeit ist für ihn Grundlage und Beweis für die Tatsächlichkeit der Willensfreiheit (Power of Beginning Motion is a plain Instance of Liberty)[1]. Daß Clarke diesen Zusammenhang sieht, liegt darin begründet, daß für ihn die Willensfreiheit nicht in der Wahl besteht, eine von zwei Möglichkeiten zu wollen, sondern eine von zwei möglichen Handlungen zu tun. Er kennt keine Freiheit des Wollens, sondern des Tuns (to act or to forbear acting... is it self the very Essence of Liberty)[2]. Und diese Fähigkeit ist für ihn mit der anderen, sich von sich aus zu bewegen, identisch. Beide Fähigkeiten sieht er als Kräfte der immateriellen Substanz, da die Entscheidung, ob gehandelt werden soll oder nicht, unmittelbar „aus dem letzten Urteil des Verstandes" fließt (in consequence of the last Judgment of the Understanding)[3].

Aus der Beobachtung, daß auch die Tiere die Kraft der Selbstbewegung haben, folgert Clarke, daß auch die Tiere die Freiheit des Handelns besitzen, daß sie also auch eine immaterielle Seele haben. Man entgegnete ihm darauf, dann müsse seiner allgemeinen Auffassung von der Seele gemäß auch die Tierseele unsterblich sein. Clarke gibt die Möglichkeit dieser Schlußfolgerung zu, ohne selbst die Unsterblichkeit der Tierseele anzunehmen. Er sieht hier eine Schwierigkeit, betont aber, daß, um dieser Schwierigkeit aus dem Wege zu gehen, die Tatsächlichkeit der immateriellen Tierseele nicht geleugnet werden dürfe. (Dieser Vorwurf sollte Descartes treffen.) Clarke deutet die Möglichkeit an, daß die Immaterialität nicht bei allen Trägern derselben in allem die gleiche zu sein brauche[4]. Dieser Standpunkt macht es ihm auch möglich, sowohl Gott als den Menschen und auch das Tier als immaterielle Substanzen bzw. als Träger immaterieller Substanzen zu bezeichnen, ohne die Verschiedenheit dieser Wesen aufzuheben. (Die Pflanzen rechnet er zu den materiellen Substanzen[5].)

7. Leib-Seele-Problem.

Die Schwierigkeit, daß materielle und immaterielle Substanzen im Menschen vereinigt sind, die Schwierigkeit des Leib-Seele-Problems, sucht Clarke folgendermaßen zu lösen:

Clarke spricht vom Körper des Menschen als dem einen, von der Seele als dem anderen Teil eines Ganzen. Beide „wirken als Teile

---

[1] a. a. O., vol. II, Demonstration, p. 564.
[2] a. a. O. p. 566.
[3] a. a. O. p. 565.
vgl. vol. III, Defence, p. 798.
[4] vgl. a. a. O., vol. III, Defence, p. 763.
[5] vgl. a. a. O. p. 759.

desselben Ganzen gegenseitig aufeinander ein" (they, being united, mutually affect each other)[1]. Clarke führt aus, daß „die Kraft, durch welche die Materie auf die Seele einwirkt, nicht eine wirklich der Materie innewohnende Eigenschaft" sei und daß es sich ebenfalls nicht um eine der immateriellen Substanz inhärierende Kraft handle, sondern daß diese Fähigkeit der Wechselwirkung „eine Kraft oder Gelegenheit" sei, „in einer anderen Substanz gewisse Zustände oder Empfindungen hervorzurufen"[2]. Er betont besonders, daß hier eine Eigenschaft zweiter Ordnung (s. Seite 23) in Frage komme.

Aus Clarkes Auseinandersetzung mit Leibniz über den unendlichen Raum geht hervor, daß er die Allgegenwart der Seele im Gehirn annimmt. Er gebraucht mit Newton den Begriff des Sensoriums und meint damit nicht ein Organ (Organ), sondern den Ort der Empfindung (the Place of Sensation). Während Augen und Ohren Organe, aber keine Sensorien seien, sei das Gehirn nicht das Organ, sondern das Sensorium der Seele[3]. Er meint, die Seele sei infolge ihrer Allgegenwart im Gehirn fähig, die dort durch physische Prozesse hervorgebrachten Bilder (phantasmata) der Gegenstände aufzunehmen und Empfindungen auszulösen. Um dem Vorwurf zu entgehen, das Gehirn, eine geteilte materielle Substanz, zum Wohnsitz der unteilbaren immateriellen Seelensubstanz zu machen, betont Clarke noch besonders, die Seele sei „nicht zerstreut durch das Gehirn, sondern sie sei jenem besonderen Teil, dem Sensorium, gegenwärtig" (The Soul is not diffused through the Brain; but is present to that particular Place, which is the Sensorium)[4]. Er sagt dann, zur Möglichkeit der Wechselwirkung sei die Gegenwart der Seele im Gehirn zwar notwendig, sie genüge aber noch nicht[5]. Und er gibt zu, eine restlose Erklärung, wie diese Wechselwirkung zwischen zwei wesensverschiedenen Substanzen vor sich gehen könne, nicht geben zu können, meint dann aber, diese Schwierigkeit sei nicht größer als die andere, nicht zu begreifen, wie materielle Substanzen auf materielle wirken, wie z. B. Lichtstrahlen von einer Oberfläche zurückgeworfen werden können, ohne diese jemals zu berühren[6]. Jedenfalls aber sei die Tatsache, das Wie der Vereinigung von Leib und Seele nicht erkennen zu können, kein Argument gegen die Wirklichkeit dieser Vereinigung[7].

---

[1] a. a. O., vol. II, The Answer to a Sixth Letter, p. 753.
vgl. auch vol. IV, Collection, p. 600 f.
[2] a. a. O., vol. III, Defence, p. 897.
[3] vgl. a. a. O., vol. IV, Collection, p. 597 f.
[4] a. a. O. p. 628.
[5] vgl. a. a. O. p. 597.
[6] vgl. a. a. O. p. 697.
[7] vgl. a. a. O., vol. II, Demonstration, p. 557.

8. Der Raum.

Eines der metaphysischen Hauptprobleme im Briefwechsel zwischen Leibniz und Clarke ist das des Raumes. Leibniz hielt die Natürliche Religion durch Newtons Philosophie vom Raume für gefährdet. Er verstand Newton so, als ob dieser den Raum als Organ erkläre, durch das Gott die Dinge wahrnehme[1]. Clarkes Briefe an Leibniz, die das rechte Verständnis für Newton vermitteln sollten, ergeben für Clarkes Auffassung vom Raume folgendes:

Wir sahen bereits, daß es für Clarke eine Selbstverständlichkeit ist, daß allen materiellen Substanzen Ausdehnung zukommt (s. Seite 24), und daß er auch den immateriellen Substanzen trotz ihrer Unteilbarkeit das Ausgedehntsein einräumt (s. Seite 27).

Auch der Raum ist ausgedehnt. Obwohl Clarke an einer Stelle Raum und Ausdehnung gleichsetzt (Space or Expansion[2]) — wieder ein Zeichen für die unkorrekte Ausdrucksweise — so macht Ausdehnung allein den Raum doch nicht aus. Auch Unteilbarkeit kommt ihm zu. „Der Raum ist absolut unteilbar" (Space . . . is absolutely indivisible)[3]. Unteilbarkeit unterscheidet ihn von den materiellen Substanzen; trotz dieser Unteilbarkeit wird er aber auch nicht mit immateriellen Substanzen identifiziert, da ihm wesentliche Eigenschaften letzterer fehlen. So nimmt bei Clarke der Raum eine Mittelstellung zwischen materiellen und immateriellen Substanzen ein[4].

Wenn Clarke vom Raume schlechthin (Space) spricht, meint er stets den unendlichen Raum. Dieser ist für ihn einer und absolut unteilbar (Infinite Space is one, absolutely and essentially indivisible)[5].

Von Teilen des unendlichen Raumes zu sprechen, gilt ihm streng genommen als Widersinn. Wenn es in der Umgangssprache trotzdem geschieht, sieht er den Grund dafür darin, daß unkorrekte, übertragene (figurative) Vorstellungsart von der Endlichkeit der Materie, die im Raume ist, auf die Endlichkeit dieses eingenommenen Raumes schließt und diesen eingenommenen Raum als Teil des unendlichen Raumes, als endlichen, betrachtet. Streng genommen, sagt Clarke, ist dieser Sprachgebrauch ein Mißbrauch (Abuse[6]; improperly so called[7]); denn wirklich ist nur der eine unendliche Raum; dadurch, daß begrenzte, endliche Materie in diesem ist, wird er selbst durchaus nicht endlich oder begrenzt.

---

[1] vgl. a. a. O., vol. IV, Collection, p. 587.
[2] a. a. O., vol. III, Defence, p. 763.
[3] a. a. O., vol. IV, Collection, p. 598.
[4] vgl. dazu Denkschrift, S. 309.
[5] Clarke, Works, a. a. O. p. 608.
[6] a. a. O. p. 608.
[7] a. a. O. p. 624.

Wer von Teilen des unendlichen Raumes spricht, sollte sich stets bewußt sein, daß der Begriff "Part" hier etwas anderes bedeutet als gewöhnlich. Solche „Teile" heben die in Wirklichkeit wesentliche Einheit und Unteilbarkeit des unendlichen Raumes nicht auf (The Parts of Immensity, (being totally of a different kind from corporeal, partable, separable, divisible, moveable Parts ...) do no more hinder Immensity from being essentially One, than the Parts of Duration hinder Eternity from being essentially One)[1].

Sind für Descartes Ausdehnung und Körper, Raum und Körper identisch[2], so fallen bei Clarke Räumliches und Körperliches gänzlich auseinander.

„Der Raum, der von einem Körper eingenommen wird, ist nicht die Ausdehnung des Körpers; sondern der ausgedehnte Körper existiert in jenem Raum[3]." Der Raum ist auch nicht nur die Ordnung, die Lage der Körper, wie es Leibniz mit der Scholastik lehrte, sondern der Raum ist etwas Reales (real)[4].

Der Raum ist für Clarke Bedingung für die Existenz aller geschaffenen Dinge, sowohl materieller als auch immaterieller Substanzen. Nichts kann als existierend gedacht werden, was nicht im Raume wäre. "Nothing can possibly be conceived to exist, without thereby presupposing Space[5]." Wenn Clarke sagt, der Raum sei der Ort aller Dinge und aller Ideen (Space is the Place of all Things, and of all Ideas[6]), so meint er nicht, daß der Raum der Ort der Ideen selbst sei, sondern der immateriellen Substanzen, denen nach seiner Auffassung die Ideen innewohnen. An folgender Stelle betont er das besonders: "It is therefore the Place of Ideas likewise; because it is the Place of the Substances themselves, in whose Understandings Ideas exist[7]."

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß Clarke die Existenz aller geschaffenen Substanzen, die nur im Raume sein können, an diesen Raum als etwas Notwendiges gebunden sieht. Er betont besonders, diese Notwendigkeit sei zwar nicht die Ursache der existierenden Dinge, wohl aber ihre conditio sine qua non[8].

Die Beziehung zwischen der letzten Ursache alles Seienden, dem absolut unabhängigen Wesen, Gott, und dieser conditio, dem Raume, sieht Clarke so, daß er den Raum als Eigenschaft Gottes erklärt (Space ... a Property or Mode of the Self-existent

---

[1] a. a. O. p. 678.
[2] vgl. W. Gent, Die Philosophie des Raumes und der Zeit, S. 103 ff.
[3] Clarke, a. a. O. p. 677.
[4] vgl. a. a. O. p. 606 f.
[5] a. a. O., vol. II, The Answer to the Second Letter, p. 743.
[6] a. a. O., vol. IV, Collection, p. 627.
[7] a. a. O. p. 684.
[8] vgl. a. a. O., vol. II, The Answer to the Second Letter, p. 743.

Substance)[1]. Im Gegensatz zu den geschaffenen Substanzen kann von der aus sich seienden Substanz nicht ausgesagt werden, sie sei im Raume oder von ihm durchdrungen; diese ist vielmehr „das Substratum des Raumes, der Grund der Existenz des Raumes"[2]. Die Notwendigkeit des Raumes ist demnach geringer als die der Substanz, deren Modus er ist.

Clarke sieht die Beziehung zwischen Gott und Raum so eng, daß er sagt, der Raum sei eine so „unmittelbare und notwendige Konsequenz"[3] der Existenz Gottes, daß Gottes Allgegenwart, die wesentlich zu ihm gehört, ohne den Raum nicht möglich sein würde[4].

Das Verhältnis von Gott und Raum stellt er in Parallele zu dem von menschlicher Seele und menschlichem Gehirn. Wie die Seele durch ihre Gegenwart im Gehirn, ihrem Sensorium, die dort vorhandenen Bilder der Dinge wahrnehme, so nehme Gott durch seine Allgegenwart im Raume die hier vorhandenen wirklichen Dinge selbst wahr, gleichsam als ob der Raum Gottes Sensorium sei (as it were the Sensory)[5]. Clarke weist Leibniz darauf hin, die Betonung dieses "as it were" (bei Newton: tamquam sensorium) noch nicht zu übersehen. Der Raum sei weder das Organ (Organ) noch das Mittel (Means), mit deren Hilfe Gott die Dinge wahrnehme, ebensowenig wie das Gehirn das Mittel oder Organ sei, die Bilder der Dinge wahrzunehmen, sondern der Ort oder die Gelegenheit des Wahrnehmens[6]. Es solle mit diesem Vergleich nur die Allgegenwart Gottes im Raume klargemacht werden. Clarke sagt: „Gott erkennt die Dinge, dadurch daß er den Substanzen der Dinge selbst gegenwärtig ist, in ihnen ist (to and in the Substances of the Things themselves); nicht als ob er sie fortwährend hervorbrächte (denn er ruht jetzt von seinem Schöpfungswerke), sondern jedem Ding, das er am Anfang schuf, fortwährend gegenwärtig ist[7]."

Zwar hält Clarke den Raum für real, aber nicht für etwas Selbständig-Reales. Der Raum ist nicht Substanz, sondern Eigenschaft. So heißt es an folgender Stelle: „Der Raum ist kein Wesen, kein ewiges und unendliches Wesen, sondern eine Eigenschaft oder eine Folge der Existenz eines unendlichen und ewigen Wesens. Unendlicher Raum ist Unermeßlichkeit (Immensity): Aber Unermeßlichkeit ist nicht Gott: und darum ist unendlicher Raum nicht Gott[8]." Um diese Verschiedenheit noch schärfer zu betonen, weist Clarke

---

[1] a. a. O. p. 743.
[2] a. a. O., The Answer to the Third Letter, p. 745.
[3] a. a. O., vol. IV, Collection, p. 623.
[4] vgl. a. a. O. p. 624.
[5] a. a. O. p. 597.
[6] vgl. a. a. O. p. 589.
[7] a. a. O. p. 627.
[8] a. a. O. p. 607 f.

auf den Unterschied von Immensitas und Immensum hin und sagt, während Gott, der unendlichen Substanz, die Bestimmtheit des Immensum zukomme, komme dem Raume die der Immensitas zu. Der Raum sei nicht als irgendeine Art von Substanz zu betrachten[1].

In bezug auf den leeren Raum vertritt Clarke folgende Auffassung:

Auch der leere Raum ist für ihn real (Nor are void Spaces in the World, merely imaginary)[2]. Denn für leer hält Clarke den Raum, in dem keine körperliche Substanz existiert. Die Gegenwart Gottes dagegen in jedem leeren Raume hält er für gewiß (certainly), das Vorhandensein anderer immaterieller Substanzen für möglich (possibly), wenn der Mensch diese auch nicht wahrnehmen könne[3].

Gänzlich leerer Raum muß infolge seines Raumbegriffes ein Widerspruch sein, da ein Attribut nie ohne seine ihm zugehörige Substanz existieren kann.

Hier kommt noch einmal Clarkes Trennung von Räumlichem und Körperlichem stark zum Ausdruck. Raum ist ohne alle Körper möglich[4]. Damit aber steht Clarke in schärfstem Gegensatz zu Leibniz.

Clarke erwähnt auch die Realität des außerweltlichen Raumes (extramundane Space) und meint, wenn die Beschaffenheit desselben menschlichem Erkennen unzugänglich sei, dürfe deshalb noch nicht auf die Irrealität desselben geschlossen werden[5].

9. Die Zeit.

Clarkes Auffassung von der Zeit ist der des Raumes entsprechend. Beide hängen so eng zusammen, daß Clarke der Zeit keine besonderen Ausführungen widmet, sondern nur gelegentlich in seinen Abhandlungen über den Raum auf die Zeit hinweist.

Wie für Clarke der Raum nicht durch das Nebeneinander der Körper bedingt wird, so die Zeit nicht durch das Nacheinander derselben. Die Zeit ist vielmehr „die Dauer aller Dinge" (the Duration of all Things, and of all Ideas)[6], so wie der Raum der Ort aller Dinge ist. Demnach ist die Existenz der Dinge wie an den Raum so auch an die Zeit gebunden, zwar nicht so, als wären Raum und Zeit ihre Ursache, sondern ihre conditio sine qua non. Ursache alles Seienden ist vielmehr Gott, der allen Dingen

[1] vgl. a. a. O. p. 679 Anm.
[2] a. a. O. p. 622.
[3] vgl. a. a. O. p. 623.
[4] vgl. a. a. O. p. 623 u. 629.
[5] vgl. a. a. O. p. 607.
[6] a. a. O. p. 627.

Gegenwärtige. Seiner Allgegenwart wäre aber eine Grenze gesetzt, würde diese Allgegenwart nicht immer, nicht ewig sein[1]. Clarkes Frage nach dem Wesen der Zeit steht also wie die nach dem Wesen des Raumes in engstem Zusammenhang mit seiner Auffassung vom Wesen Gottes. Die Zeit hält er zwar für etwas Reales, aber nicht für etwas für sich Existierendes. „Gott existiert nicht im Raume und nicht in der Zeit; sondern seine Existenz verursacht Raum und Zeit[2]." „Raum und Zeit existieren nicht außerhalb von Gott; sondern sind ... unmittelbare und notwendige Folgen seiner Existenz. Und ohne ihn würden Ewigkeit und Allgegenwart hinweggenommen werden[3]."

So ist für Clarke die Existenz der Dinge an die Zeit gebunden, Raum und Zeit aber sind als Eigenschaften oder Modi (Space and Duration ... not Substances, but Properties or Modes)[4] des einen absolut notwendigen Wesens, Gottes, von den geschaffenen Dingen unabhängig. „Auch wenn keine Geschöpfe existierten, so würden die Allgegenwart und die Fortdauer seiner (Gottes) Existenz doch bewirken, daß Raum und Zeit gänzlich die gleichen sein würden, wie sie es jetzt sind[5]."

Und wie nach Clarke die sogenannten Teile der Unendlichkeit (Immensitas) diese Unendlichkeit nicht hindern, eine und ungeteilt zu sein (s. S. 30 f.), so sind ihm die Teile der Dauer kein Hindernis für die wesenhafte Einheit und Unteilbarkeit der Ewigkeit[6].

10. Dasein und Eigenschaften Gottes.

Der Weg, auf dem sich Clarkes allgemeinste Äußerungen über das Sein aller existierenden Dinge finden, führt gleichzeitig zu seinem Gottesbegriff.

Die Betrachtung der Außenwelt führt zu der Erkenntnis, daß etwas ist. Und dieser Erkenntnis folgt die andere, die als evident eingesehen wird, daß etwas immer war ('t is evident that Something always Was)[7], das bewirkende Ursache der in Abhängigkeit stehenden zufälligen und veränderlichen Dinge sein muß, das selbst aber

---

[1] God discerns Things, by being present to and in the Substances of the Things themselves ... by being continually omnipresent to every Thing; a. a. O. p. 627.

[2] a. a. O. p. 678.

[3] a. a. O. p. 623 f.

[4] a. a. O., vol. II, The Answer to the Third Letter, p. 745.

[5] a. a. O., vol. IV, Collection, p. 629.

[6] vgl. a. a. O. p. 678.
Beachte auch Clarkes Unterscheidung von aeternum und aeternitas, die seiner Unterscheidung von immensum und immensitas analog ist; s. a. a. O. p. 679, Note.

[7] a. a. O., vol. II, Demonstration, p. 524.

ewig und unveränderlich ist und den Grund seiner Existenz in sich selbst trägt. Träger dieses unbedingten Seins, das von der geschaffenen Welt durchaus verschieden ist, kann allein Gott sein[1].

Clarkes erster Ausgangspunkt für seinen Gottesbeweis ist demnach die Betrachtung der Dinge der Außenwelt, die die Erkenntnis der kausalen Abhängigkeit dieser Dinge voneinander vermittelt und die Existenz einer letzten unabhängigen Ursache verlangt. Die Richtigkeit dieses Ausgangspunktes bedarf nach Clarke keiner weiteren Prüfung; sie gilt ihm als evident, als eine so selbstverständliche Voraussetzung, daß er gar nicht merkt, wie sein beabsichtigter apriorischer Beweis eben durch diesen Ausgangspunkt zum aposteriorischen wird.

Clarke selbst meint, der Beginn seines Gottesbeweises liege in der Schlußfolgerung, daß die Erkenntnis der Abhängigkeit aller existierenden Dinge eine erste Ursache, ein absolut notwendiges, aus sich seiendes Wesen verlange. Auf dieser ersten Schlußfolgerung werden weitere Vernunfterkenntnisse in bezug auf Dasein und Eigenschaften dieses Wesens aufgebaut. Nach der uns bekannten Prüfung in bezug auf die Möglichkeit der Übereinstimmung von Idee und Wirklichkeit, dann in bezug auf den Widerspruch, das Gegenteil anzunehmen, gilt Clarke die Wahrheit dieser Erkenntnisse als bewiesen, sein Gottesbeweis als erbracht.

Neben diesem zum Teil kosmologischen, zum Teil ontologischen Beweise steht ein zweiter, der dem ontologischen näher kommt als dieser erste. Clarke behauptet, selbst wenn die Menschen die wirkliche Existenz Gottes leugnen, so bestehen im menschlichen Geiste doch die Ideen von der Notwendigkeit, Ewigkeit und Unendlichkeit, also Namen für Attribute, fort. Attribute ohne Substanz aber haben keinen Sinn. Da diese als Attribute der geschaffenen Substanzen nicht in Frage kommen, verlangen sie eine absolut andere Substanz. Sie können nur Attribute Gottes sein. Gott muß daher existieren[2].

Das Urteil Baumanns: „Clarke will durch Anwendung der Mathematik auf die Natur die Verfassung des Universums erkennen und aus dieser so erkannten Verfassung Schlüsse auf Gott machen[3]“, kommt nicht nur Clarkes Beweisen von der Existenz Gottes zu, sondern auch denen vom Wesen Gottes. Am Eingang seiner Demonstration gibt Clarke als Ziel derselben an, auf ausschließlich apriorischem Wege seinen Beweis für Dasein und Attribute Gottes führen zu wollen. Das Aufzeigen der Attribute der Notwendigkeit, Ewigkeit und Unermeßlichkeit Gottes gelingt ihm auf diesem apri-

[1] vgl. a. a. O. p. 529 ff.
[2] vgl. a. a. O. p. 527.
[3] Joh. Jul. Baumann, Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie, II. Band, S. 291 f.

orischen Wege (s. S. 19 f. dieser Arbeit). Um aber Gott als intelligentes Wesen zeigen zu können, muß Clarke in der Anwendung seiner Methode inkonsequent werden. Er selbst gesteht, die „unmittelbare und notwendige Verbindung“[1] des Aussichseins mit dem Intelligentsein sei nicht gegeben. Das Intelligentsein lasse sich nicht anders als a posteriori aufweisen, auf diese Art aber unwiderleglich. Die Erfahrung nämlich zeige die zweckmäßige Beschaffenheit, die relative Vollkommenheit (fitness), die Schönheit der geschaffenen Wesen. Diese Beschaffenheiten aber seien hinweisend darauf und Beweis dafür, daß sie nur Wirkung einer wissenden, einer intelligenten Ursache seien[2]. Das Intelligentsein mancher geschaffenen Substanzen aber verlange mit Notwendigkeit die Intelligenz des Schöpfers selbst, da die Wirkung nicht vollkommener sein könne als die Ursache[3]. An anderer Stelle sagt Clarke: „Die mathematischen Prinzipien der Philosophie zeigen . . ., daß der Zustand der Dinge [die Beschaffenheit der Planetenbahnen] ein solcher ist, der sich nur aus einer intelligenten und freien Ursache ergeben kann[4].“

Mitten in den apriorischen Gedankengängen steckt dieser aposteriorische Beweis. Zwar nimmt er innerhalb der zwölf Propositionen nur einen kleinen Raum ein und wird gleich wieder abgelöst von mathematischen Argumenten. Daß aber diese eine Inkonsequenz die Absicht Clarkes, ausschließlich mit apriorischen Argumenten Spinoza entgegenzutreten und diesen durch Anwendung der gleichen Methode unbedingt von der Falschheit seines Gottesbegriffes zu überzeugen, umstößt und zunichte macht, kommt weder Clarke noch seinen zeitgenössischen Freunden zum Bewußtsein.

Mit der ihm eigenen Selbstsicherheit fährt Clarke fort, aus der bewiesenen Intelligenz Gottes auch dessen Freiheit zu folgern. Mit dieser Behauptung steht er wieder im schärfsten Gegensatz zu Spinoza[5]. Clarke zieht den Schluß: alle von einem notwendig handelnden Wesen geschaffenen Dinge müssen notwendig existieren; ihr Sein könne nicht so und auch anders sein[6], was, wie er meint bewiesen zu haben, den Tatsachen nicht entspreche. Ein Notwendig-handeln-müssen schließt nach ihm eine Einschränkung

---

[1] Clarke a. a. O. p. 543.
[2] vgl. a. a. O. p. 543.
[3] vgl. a. a. O. p. 543.
[4] a. a. O., vol. IV, Collection, p. 596.
[5] Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria. Spinoza, Ethices, Pars I, Prop. XXXII.
Deum non operari ex libertate voluntatis. Corol. ad Prop. XXXII. Quidquid concipimus in Dei potestate esse, id necessario est. Prop. XXXV.
[6] vgl. Spinoza: Verum ego me satis clare ostendisse puto, a summa Dei potentia... omnia necessario effluxisse. Ethices, Pars I, Schol. ad Prop. XVII.

der Vollkommenheit des Handelnden in sich[1]. Gerade die Erkenntnis, daß die geschaffenen Dinge nicht notwendig so sein müssen, wie sie sind, ihre Beschaffenheit aber der bestmöglichen entspreche, gilt für Clarke als Beweis für das Wirken eines mit Weisheit und freiem Willen begabten Wesens[2]. Die Freiheit ist für ihn höchste Form der Freiheit, die nur das Beste schaffen kann, die nur das tun kann, was einer vollkommenen Weisheit entspricht, die zu etwas Törichtem und Schlechtem nicht fähig ist[3].

Alle Kräfte (Powers) der abhängigen Dinge haben ihren Ursprung in den Kräften des aus sich seienden Wesens, das dieselben in vollkommenster Weise besitzt. Gottes Macht ist eine absolute[4]. Nur insofern ist ihr eine Schranke gesetzt, als sie nichts kann, was einen Widerpruch in sich schließen würde; daß sie z. B. nicht die Gleichzeitigkeit von Sein und Nichtsein bewirken kann, oder daß 2×2 nicht gleich 4 sein würde[5]. Clarke betont den Widersinn, eine derartige Fähigkeit überhaupt als Macht zu bezeichnen. Dagegen schließt nach Clarke die andere Behauptung, das absolut notwendige Wesen besitze die Macht, die materielle Welt zu erschaffen, keinen Widerspruch in sich. Clarke meint, es fehle bei denen, die diese Möglichkeit leugnen, am rechten Verständnis dessen, was „erschaffen" bedeutet. Erschaffen (to create) heißt: bewirken, daß im nächsten Augenblick etwas existiert, was im vorhergehenden noch nicht existierte, und das ohne eine bewirkende Ursache überhaupt nicht existieren würde[6]. Clarke warnt, das Schaffen der Materie nicht mit Bilden (frame), Formen (form) gleichzusetzen, da ein Formen allerdings etwas zu Formendes, nämlich Materie, voraussetze. Ungeformte Materie aber sei etwas von Gott aus dem Nichts Erschaffenes[7].

Alle Fähigkeiten, die zu denken möglich sind und keinen Widerspruch in sich schließen, können nach Clarkes Auffassung von Gott der geschaffenen Substanz mitgeteilt werden außer denen der Selbstexistenz und der absoluten Unabhängigkeit (Because no Powers are Impossible to be Communicated, but only those which imply Self-existence and absolute Independency).[8]

Da immaterielle Substanzen als existierend gedacht werden können, ohne auf einen Widerspruch zu stoßen, und zudem jeder Mensch sich als Träger einer immateriellen Substanz erfährt, liegt kein Grund vor, an der Kraft Gottes zu zweifeln, auch die imma-

---

[1] vgl. Clarke, a. a. O., vol. II, Demonstration, p. 549.
[2] vgl. a. a. O. p. 550.
[3] vgl. a. a. O. p. 551.
[4] vgl. a. a. O. p. 553.
[5] vgl. a. a. O. p. 554.
[6] vgl. a. a. O. p. 554.
[7] vgl. a. a. O. p. 554.
[8] vgl. a. a. O. p. 558.

teriellen Substanzen erschaffen zu haben[1] und diese mit der Fähigkeit der Selbstbewegung und des freien Willens ausgestattet zu haben[2].

Aus der Unendlichkeit, Allgegenwart, der Intelligenz Gottes, aus der Tatsache, daß Gott allen geschaffenen Dingen die in ihnen ruhenden Kräfte verlieh, folgt a priori die höchste Weisheit dieses Wesens[3]. Gott kennt alle wirklichen und möglichen Dinge, ihre innerste Natur und Wesenheit, alle Gedanken der geschaffenen intelligenten Wesen, alle möglichen Veränderungen und Abhängigkeiten aller Dinge. A posteriori folgt diese höchste Weisheit Gottes aus der Betrachtung der relativen Vollkommenheit seiner Werke, der Schöpfung (from the Consideration of the Exquisite Perfection and Consummate Excellency of his Works)[4].

Clarke sagt, trotz des Leides und des Unglücks in der Welt muß das höchste Wesen unendlich gut sein. Denn da der weise, der absolut unabhängige und allmächtige Gott sich weder von irgendwelchem bösen Willen beeinflussen lassen kann, noch seiner Macht irgendwelche Schranken gesetzt sind, so ist es evident notwendig („bei der vollkommensten Freiheit"), „immer das zu tun, von dem er weiß, daß es das Geeignetste", das Beste ist (Do always what he knows to be Fittest to be done)[5]. Dieser Gott, der selbst alles Glück und alle Vollkommenheit in sich besitzt, kann seinen Geschöpfen nichts anderes mitteilen, als was diesem seinem Wesen entspricht[6]. Alles, was er an ihnen tut, wird deshalb aus Güte geschehen.

Da nach Clarke jeder, der die jeweilige Naturbeschaffenheit der Dinge, Personen und Verhältnisse kennt, auch dieser Erkenntnis gemäß handeln wird — nur wer so handelt, handelt gut —[7], so folgt aus der Weisheit Gottes, die alles in vollkommenster Weise begreift, daß dieser Gott in vollkommenster Weise der Natur aller Dinge, Personen und Verhältnisse gerecht wird. Gott muß daher notwendig unendlich gerecht sein[8].

Dieser weise Gott, dessen vollkommene Natur keines Mangels, keiner Willensschwächung, keiner Unvollkommenheit fähig ist, kann niemals seine Geschöpfe irgendwie betrügen wollen, sondern wird ihnen immer in Wahrheit und Treue begegnen. Gott muß mit allen sittlichen Vollkommenheiten ausgestattet sein[9].

---

[1] vgl. a. a. O. p. 556 f.
[2] vgl. a. a. O. p. 557 ff.
[3] vgl. a. a. O. p. 569.
[4] a. a. O. p. 569.
[5] a. a. O. p. 572.
[6] vgl. a. a. O. p. 572.
[7] vgl. Le Rossignol, The ethical philosophy of Samuel Clarke, Diss.
[8] vgl. Clarke, a. a. O., vol. II, Demonstration, p. 572.
[9] vgl. a. a. O. p. 572.

Diese Eigenschaften sittlicher Vollkommenheit Gottes will Clarke von denen der Notwendigkeit, der Ewigkeit und Unermeßlichkeit Gottes getrennt wissen. In diesen letzteren sieht er Bestimmtheiten, die unmittelbar aus der Aseität Gottes folgen. Clarke sagt: „Die Notwendigkeit der Existenz ist nicht ein Attribut in dem Sinne, in dem Attribute gewöhnlich gemeint sind (properly so styled), sondern sie ist [sui generis] der Grund oder die Grundlage (the Ground or Foundation) der Existenz, sowohl der Substanz als auch aller ihrer Attribute.

So ist in anderer Beziehung (Instance) die Unermeßlichkeit nicht ein Attribut in dem Sinne, wie Weisheit, Macht und ähnliche streng genommen so genannt werden (strictly so called), sondern sie ist (sui generis) ein Modus (Mode) der Existenz, sowohl der Substanz als auch aller Attribute.

In ähnlicher Weise ist die Ewigkeit nicht ein Attribut in dem Sinne, wie andere Attribute, die der Substanz inhärieren und gestützt werden (supported by it), gewöhnlich so genannt werden; sondern sie ist [sui generis] die Dauer der Existenz, sowohl der Substanz als auch aller Attribute“[1].

Clarke weist noch darauf hin, daß Attribute im gewöhnlichen Sinne nicht voneinander ausgesagt werden können, daß z. B. Weisheit nicht von Macht ausgesagt werden könne, während Sein aus sich selbst, Ewigkeit und Unermeßlichkeit sowohl der ganzen Substanz als auch allen Attributen Gottes zugleich zukommen[2].

Hier wird das Einssein von Wesenheit und Existenz deutlich, zugleich die Schwierigkeit, wie menschliche Sprache dieses Einssein ausdrücken soll.

Obwohl Clarke zugibt, daß die innerste Natur Gottes wie die aller Substanzen unerkennbar sei, so ist er doch der Meinung, daß diejenigen, die die Wesenheit Gottes anders auslegen als er, „einen falschen, verdorbenen, unvollkommenen Begriff von Gott“ haben (a false, corrupt, and imperfect Notion of God)[3].

11. Clarkes Weltanschauung.

Für Clarkes Weltanschauung folgt aus dem bisher Gesagten, daß Clarke Gott und Welt als gänzlich verschieden voneinander betrachtet; daß er aber trotzdem in Gott den Schöpfer dieser Welt, sowohl der materiellen als auch der immateriellen Substanzen, erkennt, der durch seine ewige Allgegenwart in den Dingen diese Welt

---

[1] a. a. O., The Answer to the Seventh Letter, p. 758.
[2] vgl. a. a. O. p. 758.
[3] a. a. O., Demonstration, p. 548.

erhält und regiert[1]. Mit dieser Ansicht steht Clarke der deistischen Auffassung seiner Zeit gegenüber, wie sie von Toland und Anthony Collins vertreten wurde.

12. Zusammenfassung.

Rückblickend auf das Inhaltliche der Metaphysik Clarkes sehen wir, daß Clarkes besonderes Interesse dem Dasein und den Eigenschaften Gottes, als dem Ursprung alles Seienden, gilt. Alle speziellen metaphysischen Fragen behandelt Clarke nur im Zusammenhang mit dieser Zentralfrage. Und da, wo er einer Einzelfrage wie z. B. der des Raumes eingehend nachgeht, bricht sein theologisches, man darf sogar sagen: sein apologetisches Interesse stark durch. Es sei hier erwähnt, daß Clarke in seiner zweiten Antwort an Leibniz zur Rechtfertigung seiner Raumtheorie von der Allgegenwart Gottes in den Dingen ein Paulus-Zitat heranholt; Clarke sagt da: "He (God) is not far from every one of us, for in him we (and all Things) live and move and have our Beings[2]." Wenn daher Zimmermann hervorhebt, daß für Clarke die Frage des Seins oder Nichtseins wichtiger sei als die des Guten oder Bösen, so gilt diese Behauptung vor allem für die Frage des Seins Gottes. Clarke setzte sich auseinander mit den Gottesvorstellungen zeitgenössischer Philosophen und stellte diesen die seine als die richtige gegenüber.

Wenn man bedenkt, daß Tolands deistische Ideen die orthodoxen Auffassungen jener Zeit wankend machten, Hobbes und Lockes Schüler A. Collins die Ansicht von der Immaterialität der Seele verwarfen, Spinoza falsch verstanden, Descartes nicht mehr bejaht wurde, die scholastische Lehre als verpönt galt, andererseits die allgemeine Hinneigung jener Zeit zu rationalistischen Gedankengängen bedenkt, dann mag das Urteil Hoadleys verständlich werden, das über die allgemeine Verwirrung der Zeit klagt und inmitten dieser Verwirrung die methodische Klarheit und unumstößliche Beweiskraft des Theismus Clarkes preist[3]. Man merkte in damaliger Zeit noch nicht, daß Clarke seinen beabsichtigten apriorischen Beweis von den Attributen Gottes nicht ohne Einschieben eines aposteriorischen Argumentes hatte vollenden können. Man ließ sich von dem äußerlich konsequent mathematischen Aufbau gefangennehmen. Jedenfalls aber ist Clarke der einzige englische Philosoph, der sich darum mühte, auf apriorischem Wege seinen Beweis vom Dasein und von den Eigenschaften Gottes zu führen.

---

[1] s. die Ausführungen über Clarkes Auffassung von Raum und Zeit (S. 30 ff.).

[2] a. a. O., vol. IV, Collection, p. 601.

[3] vgl. a. a. O., vol. I, Preface, p. X—XIII.

Und Zimmermann hat recht, wenn er sagt, Clarke sei „gerade dadurch lehrreich, daß er an einem einleuchtenden Beispiel zeigt, wie wenig selbst der aus den Tiefen des inneren Sinns schöpfende Rationalismus der Unterstützung durch die Erfahrung entbehren kann, wenn er sich nicht wie Spinoza mit dem logischen Zwang des Nichtandersseinkönnenden begnügen will“[1].

---

[1] Denkschrift, S. 282.

IV. Kritik.

1. Zu Clarkes erkenntnistheoretischem Ausgangspunkt.

Das Lob, das die Zeitgenossen Clarkes diesem aussprechen, gilt in besonderer Weise seiner Methode. Hoadley rühmt die Klarheit, Verständlichkeit und Überzeugungskraft seiner metaphysischen Abhandlungen als Merkmale, die damaliger Zeit fremd gewesen seien[1]. Negative Urteile finden sich bei seinen zeitgenössischen Biographen kaum. Jedenfalls scheint ihnen keins seiner Fundamente fragwürdig. Im Gegenteil, Hoadley behauptet von der Demonstration: „Das Ganze ist ein geordnetes Gebäude, das auf einem unbeweglichen Fundament errichtet ist[2]". Umso ablehnender verhalten sich später die französischen Enzyklopädisten. Holbach widmet Clarke in seinem Système de la Nature ein ganzes Kapitel, in dem er Clarkes Gottesbeweis an jeder einzelnen propositio zu widerlegen sucht. Dieser Holbach übt strenge Kritik an den Grundlagen der Erkenntnistheorie Clarkes[3]. Er sieht die Fragwürdigkeit, die darin liegt, in der Übereinstimmung aller Menschen in bezug auf evidente Vernunfturteile, auf Einsichten des inneren Sinns (es wurde bereits erwähnt, daß Holbach unwillkürlich reason mit sens intime, mit instinct naturel wiedergibt) ein Kriterium für die Wahrheit von Erkenntnissen zu sehen, ohne diese Fragwürdigkeit näher zu begründen. Der Grund liegt doch wohl da, daß Clarke übersieht, daß die Evidenz metaphysischer Gewißheiten nicht überall mit der mathematischer Gewißheiten zu identifizieren ist[4]. Grundsätzlich wäre hier auch noch folgendes zu bemerken. Woran will Clarke die Tatsache der Vorurteilslosigkeit, des Freiseins von jedem Willenseinfluß messen? Wie kann da etwas anderes Maßstab sein als der eigene Standpunkt! Clarke übersieht natürlich, daß er selbst nicht vorurteilslos an seinen Beweis herangeht, daß er selbst den Wunsch hat, es möge ein höchstes Wesen mit den bestimmten Eigenschaften existieren; daß sein Beweis von diesem Wunsche irgendwie beeinflußt ist. Und was anderes kann Sicherheit geben für die tatsächliche Übereinstimmung aller Menschen in irgendwelchen Erkenntnissen, als daß der Betreffende diese Übereinstimmung annimmt!

---

[1] vgl. Clarke, a. a. O., vol. I, Preface, p. XII f.
[2] a. a. O. p. IV.
[3] vgl. Mirabaud (Holbach), Système de la Nature, II. partie, p. (95)—(147). vgl. Hagemann-Dyroff, Logik und Noetik, S. 27.

Äußerst gegensätzliche Ansichten stehen sich in Clarke und Holbach gegenüber, wenn Clarke in der Übereinstimmung aller das Zeichen für die Vorurteilslosigkeit der Vernunfteinsichten dieser Menschen erblickt und Holbach gerade in den Aussprüchen, die sich auf den sens intime stützen, nichts anderes sieht als „Wirkungen der Gewohnheit, des Vorurteils" (des effets de l'habitude, du préjugé)[1]. Er erkennt die Haltlosigkeit des Kriteriums der Übereinstimmung und sucht Clarkes Grundsatz zu widerlegen durch den Hinweis auf die Tatsache, daß vor Kopernikus alle Menschen in der Annahme der Unbeweglichkeit der Erde übereinstimmten[2]. Zimmermann hebt hervor, daß sich gemäß Clarkes Auffassung von der Vorurteilslosigkeit die entgegengesetzten Ergebnisse der Philosophie Clarkes, Spinozas und Leibnizens bei der Übereinstimmung ihrer mathematischen Ausgangspunkte doch nur dadurch erklären lassen, daß diese Philosophen nicht vorurteilslos waren. Zimmermann weist dann auf die tatsächlichen gegenseitigen Beschuldigungen des Nichtfreiseins von Vorurteilen hin, die Clarke und Leibniz einander machten[3].

Holbachs Übersetzung der Begriffe Clarkes unprejudiced Reason, unprejudiced Light of Nature in sens intime, instinct naturel weist auf eine Beziehung Clarkes zu Herbert of Cherbury hin, der diese letzteren Begriffe zuerst brauchte. In folgendem Zitat sagt Herbert, was er unter dem sensus internus, dem instinctus naturalis versteht:

Sensus Interni sunt actus conformitatum objectorum cum facultatibus illis in omni homine sano et integro existentibus; quae ab instinctu naturali expositae, circa Analogiam illam rerum internam quae bonum, malum, gratum et ingratum, etc. spectat, particulariter, secundario, et ratione instinctus naturalis versantur[4].

Clarkes Begriff "unprejudiced Light of Nature" entspricht dem, was Herbert in seinem "homo sanus et integer" zum Ausdruck bringt.

Um zu zeigen, daß auch Herbert in der Übereinstimmung (consensus) aller von Lastern freien Menschen sein Wahrheitskriterium erkennt, sei folgende Stelle aus Herberts De Veritate zitiert: Consensus Universalis doctrina ista probatur; nemo enim aliter sentit, sed in vitiis et opinionibus, neque assensus datur integer, neque Consensus Universalis respondet, sed haesitatione excipitur, quod ex istis suaderi solet[5].

Wir sehen bereits aus diesen beiden Zitaten, denen noch mehrere

---

[1] Mirabaud (Holbach), Système de la Nature, II. partie, p. (141) Anm.
[2] vgl. a. a. O. p. (101).
[3] vgl. Denkschrift, S. 269 f.
[4] Herbert, De Veritate, p. 84.
[5] a. a. O. p. 8.

hinzugefügt werden könnten, wie sehr sich Clarke in seiner Erkenntnistheorie an Herbert anlehnte. Die Prägung neuer Begriffe (unprejudiced Reason; unprejudiced Light of Nature) zeigt jedoch, daß Clarke Herbert nicht nur übernahm, sondern auch selbständig weiterbaute.

2. Zu Clarkes Metaphysik.

a) Die Philosophie des 17. Jahrhunderts in Cambridge.

Aus der Darstellung der Metaphysik Clarkes läßt sich erraten, daß sich manche Abhängigkeiten Clarkes von philosophischen Anschauungen seiner Zeit und der voraufgehenden Jahrhunderte nachweisen lassen werden.

Um zu sehen, inwiefern Clarke bereits in seinem philosophischen Studium in Cambridge hat beeinflußt werden können, wäre zu zeigen, welche Philosophie dort die maßgebende war, wieweit Einflüsse der alten, der mittelalterlichen und der neueren Philosophie möglich waren. Clarkes Biograph Hoadley nennt nur Clarkes Tutor Sir John Ellis, aber keinen seiner Lehrer. Mullingers eingehende Geschichte der Universität Cambridge, deren 3. und vorläufig letzter Band — er erschien 1911 — bis 1685 reicht, gewährt aufschlußreiche Erkenntnisse über die Verhältnisse in Cambridge in den Jahren, die Clarkes Studienzeit — er kam 1691 nach Cambridge — unmittelbar vorausgingen.

Als in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts Peter Ramus, der die scholastische Methode und Aristoteles verwarf, seine eigene Dialektik von sokratischem Einschlag einführte, wurde diese von Cambridger Studenten begeistert begrüßt[1]. Mullinger behauptet sogar, daß seine Logik nirgends mit solcher Begeisterung aufgenommen worden sei wie in Cambridge[2]. Und doch blieb neben dieser neuen Richtung die alte scholastische Methode noch ein ganzes Jahrhundert lang die herrschende. Denn noch 1642 schreibt Milton, der 1632 die Cambridger Universität verlassen hatte und 1672 die von ihm erweiterte Logik des Ramus[3] herausgab, man suche auf der Universität „gute und solide Kenntnisse" zu erlangen, aber man werde „mit nichts gefüttert als mit den mageren und dornigen Vorlesungen mönchischer, elender Sophistik"[4]. Aber wie Mullinger hervorhebt, hat die Vorarbeit des Ramus in Cambridge sicher den Grund dafür gelegt, daß im 17. Jahrhundert Bacons und Descartes'

[1] vgl. William Temples Ausspruch in: Mullinger, The University of Cambridge, II, p. 405.
[2] vgl. a. a. O. p. 411.
[3] "Artis Logicae plenior Institutio ad Petri Rami Methodum concinnata", 1672; vgl. Mullinger, a. a. O. II, p. 411.
[4] Stern, Milton und seine Zeit. 1. Buch, S. 121.

Philosophie aufgenommen wurde[1]. Henry More, der 1631 in Cambridge eintrat, mit Milton also noch die scholastische Lehrform erfuhr, schreibt 1648/49 an Descartes von der „sterbenden Scholastik" (expiring scholastism)[2], daß diese allmählich Descartes' Philosophie weiche. Fünfzig Jahre später war Descartes nach Hoadleys Ausspruch in Cambridge herrschend, um dann aber bald wieder verdrängt und von Bacon-, Lockescher Philosophie abgelöst zu werden[3].

Clarke war nicht der erste, der sich gegen Descartes' Philosophie wehrte. Im Jahre 1662 hatte Henry More im Vorwort zu seinem Werke "The Immortality of the Soul" noch geschrieben, „daß Descartes in allen öffentlichen Schulen oder Universitäten systematisch gelesen werden soll, . . . daß die Studierenden der Philosophie in den so weit ausgedehnten mechanischen Gesetzen der Materie gut geübt werden sollen, da diese die beste Hilfe der Religion sein werden, die die Vernunft oder die Kenntnis der Natur bieten"[4]. Aber schon 1671 schrieb derselbe Henry More in seinem Werke Enchiridion Metaphysicum im Kapitel über die Existenz und die Natur unkörperlicher Dinge gegen Descartes: In qua quamplurima Mundi Phaenomena ad Leges Cartesii Mechanicas obiter expenduntur, illiusque Philosophiae et aliorum omnino omnium qui Mundana Phaenomena in Causas pure Mechanicas solvi posse supponunt, Vanitas Falsitasque detegitur[5]. Jetzt lehnt er Descartes als den "chief of the Nullibists" gänzlich ab[6] und läßt als ausschlaggebende Autoritäten nur noch Plato und Plotin gelten. More gehört nämlich zu den englischen Philosophen, die zur Zeit der Restauration Cambridge das Gepräge geben, den sogenannten Cambridge Platonists. Mores besonderes Verdienst ist es, Plato und Plotin in Cambridge wieder haben aufleben zu lassen[7].

Diese Cambridge Platonists sahen sich in ihrem Kampfe gegen die englischen Materialisten, vor allem gegen Hobbes[8], in ähnlicher Situation wie Platon den materialistischen Ideen Demokrits gegenüber[9]. So wurde Platon ihre Stütze. Auf seiner Lehre und der Lehre der Kirchenväter suchten sie eine eigene Philosophie aufzubauen, suchten sie eine harmonische Verbindung von Religion und Philosophie. Alle scholastischen Lehren hielten sie für überwunden.

---

[1] vgl. Mullinger, a. a. O. II, p. 405.
[2] zitiert bei Tellkamp, Über das Verhältnis John Lockes zur Scholastik. Diss. S. 26.
[3] vgl. Huber, Die englischen Universitäten, II, S. 437.
[4] zitiert bei Mullinger, a. a. O. III, p. 607.
[5] zitiert a. a. O. p. 646, Anm. 2.
[6] zitiert a. a. O. p. 647.
[7] vgl. a. a. O. p. 648 f.
[8] s. Cudworth; zitiert bei Hertling, John Locke und die Schule von Cambridge, S. 118, Anm. 2.
[9] s. Cudworth, Systema intellectuale, zitiert a. a. O. S. 117 f.

Sie glaubten an die uneingeschränkte Erkenntniskraft der menschlichen Vernunft. Die Vernunft war ihnen Wegweiser zur Religion und zugleich Kriterium für Offenbarungswahrheiten. Wissen und Glauben standen für sie nicht im Widerspruch. Im Zweifelsfall zeigte die Vernunft ihnen den Weg. So wurden die Cambridge Platonists die ersten rationalistischen Theologen Englands[1].

Die Vernunft, diese allen Menschen gemeinsame Kraft, sollte ihnen auch Hilfe sein, das puritanische Sektenwesen vor gänzlicher Zersplitterung zu bewahren. Die Anerkennung vernunftgemäßer religiöser Wahrheiten sollte die geistige Einheit der englischen Protestanten sein[2].

Zu diesen Cambridge Platonists gehörte außer Henry More, Benjamin Whichcote, John Smith, Ralph Cudworth auch Nathanael Culverwell.

Von ihm wird gesagt, daß außer Cudworth, mit dem er in naher Beziehung stand, keiner der Platonisten von Cambridge über ein so geniales philosophisches Wissen verfügt habe wie dieser. Cairns Urteil über Culverwell sei hier erwähnt, da es einen Blick tun läßt in die Art dieser Philosophen. Cairn sagt im Vorwort zu Culverwells "Light of Nature", der Verfasser sei "free from the prejudice of all schools" gewesen. Er habe im Unterschied zu anderen Zeitgenossen — er erwähnt Bacon — die Philosophie seiner Vorgänger nicht vernachlässigt, denn er habe "the immortal name of Aristotle" verteidigt[3]. Während Locke noch 1679 über den Geist seiner Studienzeit in Cambridge klagt: "Bacon était banni"[4], sagt Cairn von Culverwell, sein Urteil über "the great and noble Verulam"[5] sei ein gerechtes gewesen. Culverwell habe Suarez gelobt und, obwohl selbst Puritaner, die Gedanken Herberts of Cherbury zu würdigen gewußt. Besonders erstaunlich ist seine Stellung zur syllogistischen Methode der Scholastik. Während man sich in dieser Zeit allgemein einig war in der Ablehnung der Scholastik und im Kampf gegen sie, ohne zu ahnen, wieviel man inhaltlich von ihr übernahm, beklagt sich Culverwell über dieses allgemeine Schelten, wenn er sagt: „Will man nur versuchen, einen syllogistischen Schluß zu ziehen, dann schreien ihn alle gleich als ein ungeziemendes Schlußverfahren nieder"[6]. Zweifellos wird man die Abhängigkeit Culverwells von Thomas erkennen, wenn sich bei ersterem die Ansicht ausgesprochen findet: "Revealed truths are never against reason, they will always be above reason", wenn Culverwell betont, sowohl die Existenz Gottes als

---

[1] vgl. a. a. O. S. 98.
[2] vgl. a. a. O. S. 96 ff.
[3] Culverwell, A. Discourse of the Light of Nature, p. XXXII.
[4] zitiert bei Tellkamp, a. a. O. S. 24.
[5] Culverwell, a. a. O. p. XXXII.
[6] zitiert bei Mullinger a. a. O. p. 643.

auch die Unsterblichkeit der Seele seien durch die Vernunft erkennbar, das Wesen der Dreieinigkeit aber und die Auferstehung des Leibes nur durch den Glauben[1], und wenn er weiter sagt: "It will be honour enough for reason to shew that faith does not oppose reason"[2]. Auch folgende Stelle sei noch erwähnt, da sich Culverwell hier ausdrücklich auf die Seite des Aquinaten stellt: „Es gibt einige Autoren von großem Wert und Verständnis, die sich bemühen, folgende Meinung zu rechtfertigen, daß nämlich geoffenbarte Wahrheiten, obgleich sie nicht durch die Vernunft gefunden werden können, doch, wenn sie einmal geoffenbart sind, die Vernunft sie dann beweisen könne. Aber ich neige mehr zu den Bestimmungen (determinations) des Aquinaten und vieler anderer, die der gleichen Meinung sind, daß der menschliche Verstand, wenn er zum Äußersten gelangt ist, durchaus nicht in gleichem Verhältnis zu ihnen (den Offenbarungswahrheiten) steht (is not at all proportioned to them); sondern im besten Fall kann er nur einige matte Erläuterungen, einige schwache Vorstellungen (Schattenbilder) von ihnen geben[3]." An Culverwell tritt die allen Cambridge Platonists eigene Toleranz am deutlichsten hervor. Daß solche weitgehende Duldsamkeit, die Aristoteles, Plato und Plotin, Augustinus, Thomas und die Spätscholastik, dazu die neueste Philosophie jener Zeit aufnahm und vertrat, auch Zeichen einer gewissen Kritiklosigkeit und eines Mangels für geschichtliches Verständnis ist, leuchtet ein[4]. Das entscheidende Charakteristikum für alle Cambridge Platonists ist jedoch die Abhängigkeit von Plato und Plotin, ferner die gemeinsame Ablehnung Hobbes' und die zum größeren Teil bejahende, teils aber auch ablehnende Stellung Descartes gegenüber[5].

b) Der Einfluß der Cambridge Platonists auf Clarke.

Es läßt sich nachweisen, daß Clarke stark unter dem Einfluß dieser Cambridge Platonists stand[6]. Auch Clarke wendet sich wie diese gegen Hobbes[7] und Descartes. Auch für Clarke gelten Plato,

---

[1] vgl. a. a. O. p. 638; vgl. dazu Thomas, Summa contra Gentiles, I, c. 12.

[2] zitiert bei Mullinger, a. a. O. p. 638; vgl. dazu Thomas' Ansicht über die praeambula fidei.

[3] zitiert bei Mullinger, a. a. O. p. 638; Anm. 2.

[4] vgl. Encyclopaedia Britannica, vol. 5, p. 97:
"In spite of inaccuracy and the lack of critical capacity in dealing with their authorities both ancient and modern, the Cambridge Platonists exercised a valuable influence on English Theology and thought in general."

[5] vgl. a. a. O. p. 97.

[6] Die Lehrtätigkeit der Cambridge Platonists fiel zeitlich in die Jahre, die Clarkes Studienbeginn unmittelbar vorausgingen. Culverwell starb zwar schon 1651, aber sein viel gelesenes Werk "Light of Nature" erfuhr bis 1669 bereits die vierte Auflage. Henry More war bis 1687, Cudworth bis 1688 in Cambridge tätig.

[7] vgl. das Titelblatt zur Demonstration: "In Answer to Mr. Hobbs,

Plotin und Augustinus als Autoritäten, die er zitiert, um seine Auffassungen gegen die der Materialisten zu verteidigen[1]. Seine Ansicht von der Immaterialität der Weltursache und von der Immaterialität der Seele muß Aristoteles rechtfertigen[2]. Auf die Verwandtschaft zwischen Clarkes Ethik und der Nikomachischen Ethik des Aristoteles sei an dieser Stelle hingewiesen[3]. Zwar muß eine Beschäftigung mit den Schriften des Aristoteles nicht unbedingt auf den Einfluß der Cambridge Platonists zurückgeführt werden, denn nach den offiziellen Statuten der Universität Cambridge von 1571 war sowohl die Nikomachische Ethik des Aristoteles als auch dessen Metaphysik für das philosophische Studium vorgeschrieben[4]. Trotzdem möchte ich annehmen, daß Clarke in diesem Punkte in seiner besonders positiven Stellung zu Aristoteles sowohl durch Culverwells "Light of Nature" bestärkt worden ist als auch besonders durch Cudworths "The true intellectual System of the Universe" (1678). Clarke wird unmittelbar mehr durch Cudworth als durch Aristoteles selbst angeregt worden sein[5].

Culverwells Duldsamkeit gegen die Scholastik teilt Clarke nicht. Er gehört vielmehr zu denen, die sich nicht nur über die scholastische Methode, sondern auch über ihre Lehrinhalte in entschiedener Abneigung und in bitteren Ausdrücken äußerten. Er spricht ironisch von den "Nice and Subtle (and indeed unintelligible) Distinctions of the Schools"[6], von der "Vanity of the School-men"[7], bezeichnet die scholastischen Begriffe "Actus Purus", "Mera Forma" als "Terms of Art", "Words of Amusement", "mere empty Sounds"[8] und wendet sich gegen den scholastischen Raum- und Zeitbegriff[9]. Im Gegensatz zu Thomas steht er mit seiner Absicht, Dasein und Eigenschaften Gottes a priori beweisen zu wollen, während nach Thomas das Dasein Gottes nur a posteriori, „nur von der Erkenntnis der Geschöpfe aus" bewiesen werden kann[10].

Clarkes metaphysische Betrachtungen beginnen mit der These: "since Something now Is, 'tis evident that Something always Was"[11].

Spinoza, the Author of the Oracles of Reason and other Deniers of Natural and Revealed Religion." Clarke, a a. O., vol. II, p. 513.

[1] vgl. Clarke, a. a. O., vol. II, Demonstration, p. 536 und p. 572.

[2] vgl. a. a. O. p. 535 und p. 556.

[3] vgl. dazu: Willmann, Geschichte des Idealismus, 1. Bd., S. 491 und 3. Bd. S. 122.

[4] vgl. Huber, a. a. O. II, S. 156, Anm.

[5] Clarke nennt im Vorwort seiner Schrift "The Evidences of Natural and Revealed Religion" Cudworth als Autorität, der sich in seinem "System" mit ihm gegen Descartes wende, und bezeichnet Cudworth als einen der "much more Learned Writers than either of Us", vol. II, p. 584.

[6] Clarke, a. a. O., vol. II, Demonstration, p. 537.

[7] a. a. O. p. 538.

[8] a. a. O. p. 539.

[9] a. a. O. p. 541.

[10] Ueberweg, Geschichte der Philosophie, 2. Teil, S. 436.

[11] Clarke, a. a. O. p. 524.

Die inhaltliche Übereinstimmung dieses Ausgangspunktes mit dem des Suarez: Omne quod fit, ab alio fit leuchtet ein. Mit Suarez lehnt Clarke einen regressus in infinitum ab und nimmt mit ihm eine unerschaffene erste Wirkursache an[1]. Er stimmt mit ihm in der Festlegung der Eigenschaften dieses einen absolut seienden Wesens überein, auch in der Annahme der Unerkennbarkeit der Essenz Gottes. Während Suarez von vornherein einsieht, daß Gottes Eigenschaften nicht alle a priori erfaßt werden können, daß aber apriorisch auf weitere geschlossen werden könne, wenn erst eine aposteriorische Erkenntnis vorausgegangen sei[2], möchte Clarke zwar alle Eigenschaften apriorisch beweisen, wendet aber in Wirklichkeit den von Suarez als allein möglich erkannten Beweisgang an. Wie Clarke zu dieser Abhängigkeit von Suarez kommt, ist mir nicht ganz klar. Ich möchte eine Beeinflussung über Culverwell (vgl. S. 46 der Arbeit) annehmen.

Daß Clarke durch Culverwells "Light of Nature", das auf Herbert hinweist, zum Studium Herberts angeregt wurde, halte ich nicht nur für möglich, sondern für wahrscheinlich. Die Bezeichnung dessen, was Herbert unter instinctus naturalis versteht, mit Culverwells Begriff "Light of Nature" ist doch sehr auffallend. Während Culverwells Stellung zu Herbert mehr Ausdruck einer allgemeinen Toleranz als wirkliche innere Beziehung ist, wird Herbert für Clarke in entscheidender Weise maßgebend. Die Übereinstimmung beider in ihrer Erkenntnistheorie wurde bereits dargestellt (S. 43 f.). Wenn Culverwell in bezug auf das Verhältnis von Glaube und Vernunft sich auf die Seite des Aquinaten stellt und seine gegensätzliche Haltung anderen Lehrern gegenüber betont, so hat er sicher an Herbert of Cherbury gedacht, den er zu diesen anderen Lehrern gezählt haben wird. Clarke steht hier nicht zu Thomas und Culverwell, sondern zu Herbert of Cherbury (s. S. 16). Wie beide, Herbert und Clarke, meinen, alle Offenbarungswahrheiten seien durch den Verstand zu erfassen, so sind sie sich auch beide einig in der Betonung, trotz ihrer Auffassung, die der zeitgemäßen entgegengesetzt war, Orthodoxe zu sein. Clarke schreibt: "that you verily think I neither believe too little nor too much; but am perfectly and exactly Orthodox, and in likelihood will continue so"[3]. Herbert of Cherbury sagt am Schluß seines Werkes De Veritate: Sphalmata et Errata (quacunque ex parte accidunt) corrigere licet ingenuo Lectori, modo ultra facultates non sapiat. Omnia tandem Ecclesiae vere Catholicae et Orthodoxae censurae subjicimus. Nihil hinc interea contra veram Fidem aut Bonos Mores a nobis ultro scriptum esse testantes[4].

[1] vgl. Suarez, Metaphysicarum Disputationum; Disp. 28.
[2] vgl. Ueberweg, a. a. O. 3. Teil, S. 212.
[3] Clarke, a. a. O., vol. III, Defence, p. 908.
[4] Herbert, De Veritate, p. 322.

So ist die Parallele zwischen Clarke und Herbert sehr stark. Clarke geht über den Standpunkt dessen, der ihn wahrscheinlich zum Studium Herberts anregte, hinaus und schließt sich letzterem an.

Es muß nun die Abhängigkeit Clarkes von einem anderen Mitglied der Cambridge Platonists erwähnt werden, von Henry More. Mit diesem stimmt Clarke in der Ablehnung Descartes' überein. Mit ihm teilt er seine Auffassung über Ausdehnung. Auch More erkennt in der Ausdehnung nicht das Charakteristikum der Materie. Er bezeichnet in seinem Enchiridion Metaphysicum die materielle Substanz als impenetrabilis und räumt Ausdehnung auch jeder geistigen Substanz ein[1]. More zieht nun, da dem Raum die reale Eigenschaft der Ausdehnung zukomme, Eigenschaften aber nur Substanzen inhärieren können, den Schluß, daß der Raum ein realer Gegenstand, und da er im Gegensatz zu den Körpern unbeweglich sei, eine immaterielle Substanz sein müsse: Imo vero non possumus non concipere, extensionem quandam immobilem omnia in infinitum pervadentem exstitisse semper et in aeternum exstituram (sive nos de ea cogitemus, sive non cogitemus) et a materia denique mobili realiter distinctam. Ergo necesse est, ut reale aliquod subiectum huic subsit extensioni, cum sit attributum reale[2].

c) Abhängigkeit von Newton.

Daß Clarke diesen Schluß nicht zieht, sondern den Raum als Eigenschaft Gottes betrachtet, sahen wir bereits. Aber auch diese Auffassung ist nicht ursprünglich seine eigene, sondern die Newtons. Die Übereinstimmung der Ansicht Clarkes mit der Newtons geht aus folgenden Zitaten eindeutig hervor.

Newtons Vergleich zwischen dem Raum als dem (tamquam) Sensorium Gottes und dem Gehirn als dem Sensorium der Seele:

Annon Sensorium Animalium, est Locus cui Substantia sentiens adest et in quem sensibiles rerum Species per nervos et cerebrum deferuntur, ut ibi praesentes a praesente sentiri possint? Atque annon ex Phaenomenis constat, esse Entem Incorporeum, Viventem, Intelligentem, Omnipraesentem, qui in Spatio infinito, Tanquam Sensorio Suo, Res Ipsas intime cernat, penitusque perscipiat, totasque intra se praesens praesentes complectatur[3]?

Der Ort nicht die Lage des Körpers, sondern der vom Körper eingenommene Teil des Raumes:

Locus est pars spatii quam corpus occupat; . . . situs vero proprie loquendo quantitatem non habent, neque tam sunt loca quam affectiones locorum[4].

[1] vgl. Tennemann, Geschichte der Philosophie, Band 10, S. 512 und S. 517.
[2] zitiert a. a. O. S. 513, Anm. 317.
[3] zitiert bei Clarke, a. a. O., vol. IV, Collection, p. 589, Anm.
[4] Newton, Opera, Schol. ad definit. VIII.

Zum Zusammenhang von Substanz und Eigenschaft: Omnipraesens est, non per Virtutem solam, sed etiam per Substantiam: Nam Virtus sine Substantia subsistere non potest[1].

Auch Newtons Ansicht über die Unerkennbarkeit der innersten Natur des göttlichen Wesens ist mit der Clarkes übereinstimmend:

Intimas [corporum] Substantias nullo Sensu, nulla actione reflexa cognoscimus, et multo minus Ideam habemus Substantiae Dei. Hunc cognoscimus solummodo per Proprietates suas et Attributa, et per sapientissimas et optimas rerum structuras, et causas finales[2].

Diese Zitate mögen die direkte Abhängigkeit Clarkes von Newton zeigen, die bis zur wörtlichen Übereinstimmung geht.

Newton wie Clarke betrachteten den Raum als Eigenschaft Gottes und wagten trotz ihrer physikalischen Forschungen nicht, ihn für einen selbständiger Gegenstand zu erklären, da sie bei ihrer Verkoppelung von Physischem, Metaphysischem und Theologischem befürchteten, durch eine solche Erklärung die absolute Selbständigkeit Gottes einzuschränken[3].

d) Beziehung zu John Locke.

Schließlich lassen sich noch Beziehungen zwischen Clarke und Locke feststellen.

Zur Unerkennbarkeit der innersten Natur aller Substanzen sagt Locke: „Unsere Idee von Substanz ist in beiden Fällen gleich dunkel oder überhaupt keine, sie ist nur ein hypothetisches Ich-weiß-nicht-was, um die Ideen zu tragen, die wir Akzidentien nennen“[4]. Materielle und immaterielle Substanz definiert er folgendermaßen: „Unsere Idee des Körpers ist, wie ich meine, die einer ausgedehnten soliden Substanz mit der Fähigkeit, Bewegung durch Stoß mitzuteilen, und unsere Idee der Seele, als eines immateriellen Geistes, ist die einer denkenden Substanz mit der Kraft, durch Wollen oder einen Gedanken Bewegung im Körper hervorzubringen“[5].

Clarkes Übereinstimmung mit dieser Definition ist auffallend, ebenso die gleichen Auffassungen beider über Freiheit. Auch Locke sagt, die Freiheit bestehe darin, „daß wir imstande sind zu handeln oder nicht zu handeln“[6].

Auch nach Locke gibt es nicht nur ausgedehnte körperliche und denkende geistige Substanzen, sondern er räumt auch die Möglichkeit geistiger Substanzen ein, die dazu ausgedehnt sind[7].

---

[1] zitiert Clarke, a. a. O. p. 623, Anm.
[2] zitiert a. a. O. p. 600, Anm.
[3] vgl. Gent, Die Philosophie des Raumes und der Zeit, S. 161.
[4] Locke, Über den menschlichen Verstand, 1. Band, S. 384.
[5] a. a. O. 1. Bd., S. 387.
[6] a. a. O., 1. Bd., S. 311.
[7] vgl. Locke, a. a. O. S. 202.

Aber während Clarke sogar die Existenz der aus sich seienden Substanz mathematisch zu beweisen sucht, leugnet Locke die Möglichkeit, mit Gewißheit zu erkennen, ob es überhaupt Substanzen gebe[1]. Geht Locke allen metaphysischen Spekulationen aus dem Wege, macht er bei der Frage, was Empfindung sei, halt, so gibt sich Clarke mit der Feststellung von empirischen Tatsachen nicht zufrieden, sondern sucht Erklärungen dafür zu finden, daß z. B. Empfindung selbst nicht nur Stoßbewegung sein könne[2]. Hier kommt die grundsätzliche Verschiedenheit dieser beiden Naturen zum Ausdruck. Im Gegensatz zu Locke ist Clarke eine „metaphysische Natur", wie Zimmermann sagt, der es um die Erkenntnis dessen geht, was ist oder nicht ist.

Gerade wegen dieser grundsätzlichen Verschiedenheit beider möchte ich in der Übereinstimmung Clarkes mit Locke in den eben angeführten Punkten weniger eine Abhängigkeit von Locke sehen als von den Cambridge Platonists. Hertling weist nämlich in seinem Buche „John Locke und die Schule von Cambridge" Lockes persönliche Beziehungen zu einzelnen dieser Philosophen nach und zeigt die Übereinstimmung seiner Ansichten im Essay mit Schriften der Cambridge Platonists[3].

3. Zusammenfassung.

Wird das bisher Gesagte kurz zusammengefaßt, so ergibt sich: Es finden sich in Clarkes Metaphysik durch die Anregung der Cambridge Platonists Einflüsse sowohl von der alten, von der spätscholastischen als auch der neueren Philosophie, starke Einflüsse von den Vertretern der Cambridge Platonists selbst. Auf Clarkes erkenntnistheoretischen Standpunkt übte Herbert of Cherbury die am meisten bestimmende Wirkung aus. Unter dem Einfluß der mathematischen Methode Descartes' und Spinozas führte Clarke den durch Herbert in England grundgelegten Rationalismus fort. Er beherrschte Newtons naturwissenschaftliche Forschungsergebnisse und schloß sich Newtons Natur-Philosophie aufs engste an.

So wurden Mathematik und Naturwissenschaft die Grundlagen für seine metaphysischen Anschauungen, deren größte Mängel

---

[1] vgl. Tellkamp, a. a. O. S. 86.

[2] vgl. Locke, a. a. O. 1. Bd., S. 142.

[3] Hertling weist z. B. darauf hin, daß Locke Mores Argument von der letzten Unerkennbarkeit aller Substanzen übernehme (Hertling: J. Locke und die Schule von Cambridge S. 200), ferner seine Auffassung von der Ausdehnung (S. 190) und von der solidity körperlicher Substanzen (S. 122). Hertling führt u. a. Lockes Ausführungen über sekundäre Qualitäten auf Joseph Glanvill, einen Schüler der Cambridge Platonists, zurück (S. 206, Anm. 2), dessen Werk "The Vanity of Dogmatizing" 1661, "Scepsis scientifica" 1665 erschien. Lockes Verwandtschaft mit den Cambridge Platonists in bezug auf ethische Ansichten widmet Hertling eine eingehende Darstellung (S. 220—242).

durch diese Tatsache bedingt werden; daß Clarke nämlich metaphysische Wahrheiten an mathematischen mißt, vom logischen Sein auf reales Sein schließt und durch die in damaliger Zeit übliche Verkoppelung von Mathematik, Physik, Metaphysik und Theologie eine klare Trennung dieser Gebiete nicht beobachtet.

Diese Umstände machen es verständlich, daß Clarke zwar seiner Zeit etwas zu sagen hatte und wegen seiner Wissenschaft hohes Ansehen genoß, erklären aber auch, weshalb er heute kaum noch bekannt ist.

Eduard von Hartmanns Behauptung jedoch, englische Philosophie habe der in Lockes System steckenden „Vernunft als aktives und produktives Prinzip" nicht „zu ihrem Rechte"[1] verhelfen können, muß nach dem, was sich als Charakteristikum für Clarkes philosophischen Ausgangspunkt herausstellte, als widerlegt gelten. Clarkes methodischer Lehrer war außer Descartes vor allem Spinoza, dieser extreme Aprioriker, den er als Metaphysiker neben Hobbes als seinen größten Gegner bekämpfte. In bezug auf seine zum Teil ausschließlich mathematische Methode (Demonstration, propositio I—VIII) muß Clarke als originell unter den englischen Philosophen bezeichnet werden[2]. Clarke war nicht extremer Rationalist, aber wir dürfen in ihm den „umfassendsten und strengsten Vorkämpfer"[3] des Apriorismus in England sehen. So ist Zimmermanns Behauptung, die an den Anfang dieser Ausführungen gestellt wurde, gerechtfertigt. Auch mit dem Urteil der Encyclopaedia Britannica stimmt das Ergebnis vorliegender Arbeit überein:

"Clarke, though in no way an original thinker, was eminent in theology, mathematics, metaphysics and philology, but his chief strength lay in his logical power[4]."

---

[1] Hartmann, Geschichte der Metaphysik, I, S. 500.
[2] vgl. Denkschrift, S. 279.
[3] a. a. O. S. 259.
[4] Encyclopaedia Britannica, vol. 6, p. 446.

Verzeichnis der benutzten Werke.

a) Clarkes Werke.

Clarke, Samuel: Works, vol. 1—4. London 1738.
Clarke, Samuel: Demonstratio existentiae et attributorum Dei. Altdorff 1713.
Clarke, Samuel: Abhandlung von dem Daseyn und den Eigenschaften Gottes. Braunschweig und Hildesheim 1756.

b) Werke über Clarke.

Bain, Alexander: Mental and Moral Science. London 1872.
Leroy, G. V.: Die philosophischen Probleme in dem Briefwechsel zwischen Leibniz und Clarke. Phil. Diss. Gießen 1893.
Mirabaud (Holbach) M.: Système de la Nature. 1. und 2. Band. Londres 1771.
Le Rossignol, Jam. Edw.: The ethical philosophy of Samuel Clarke. Phil. Diss. Leipzig 1892.
Stephen, Leslie: English thought in the eighteenth century. vol. 1 und 2. London 1876.
Whiston, William: Historical Memoirs of the life of Dr. Samuel Clarke. London 1730.
Zimmermann, Robert: Samuel Clarkes Leben und Lehre. In Denkschrift der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. 19. Band. Wien 1870.

c) Philosophische Werke von Zeitgenossen und von Vorgängern Clarkes.

Herbert of Cherbury: De Veritate. 3. Ausgabe 1656.
Culverwell, Nathanael: A Discourse of the Light of Nature. London 1857.
Locke, John: Über den menschlichen Verstand. Leipzig 1897.
Newton, Isaac: Opera. Londini 1779—85.
Spinoza: Opera. I. Hagae Comitum 1882.
Suarez, Francisci: Metaphysicarum Disputationum. Moguntiae 1614.
Thomae Aquinatis: Summa contra Gentiles I. Rom 1918.

d) Werke über spezielle Fragen der Philosophie.

Baumann, Joh. Jul.: Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie. Berlin 1869.
Dyroff, Adolf: Über den Existenzialbegriff. Freiburg 1902.
Gent, Werner: Die Philosophie des Raumes und der Zeit. Bonn 1926.
Hagemann, Georg: Metaphysik. Freiburg 1914.
Hagemann-Dyroff: Logik und Noetik. Freiburg 1924.
von Hertling, Georg: Vorlesungen über Metaphysik. Kempten 1922.
von Hertling, Georg: John Locke und die Schule von Cambridge. Freiburg 1892.
Tellkamp, August: Über das Verhältnis John Lockes zur Scholastik. Phil. Diss. Bonn 1918.

e) Nachschlagewerke.

Encyclopaedia Britannica. vol. 5, 6, 19. Eleventh Edition. Cambridge 1911.
von Hartmann, Eduard: Geschichte der Metaphysik. 1. Teil. Leipzig 1899.
Huber, V. A.: Die englischen Universitäten. 2. Band. Kassel 1839.
Lehmen, Alfons: Lehrbuch der Philosophie. 4. Band. Freiburg 1912.
Mullinger, James Bass: The University of Cambridge. 2. und 3. Band. Cambridge 1873/1911.
Ritter, Heinrich: Geschichte der Philosophie. 3. Band. Hamburg 1852.
Stern, Alfred: Milton und seine Zeit. 1. Buch. Leipzig 1877.
Tennemann, Wilh. Gottl.: Geschichte der Philosophie. 10. Band. Leipzig 1817.
Ueberweg, Friedrich: Geschichte der Philosophie. 2. Teil. Berlin 1928. 3. Teil. Berlin 1924.
Willmann, Otto: Geschichte des Idealismus. 1. und 3. Band. Braunschweig 1907.

Lebenslauf.

Als Tochter des Volksschulrektors Anton Kurze und seiner Frau Elisabeth geb. Schwarze wurde ich am 22. Mai 1903 zu Hagen i. W. geboren. Ich bin katholischen Bekenntnisses.

Nach der Reifeprüfung 1923 am Städt. Oberlyzeum zu Hagen besuchte ich 1923/24 den pädagogischen Kursus der Augustiner-Chorfrauen in Paderborn. Ostern 1925 bestand ich die Ergänzungsprüfung in Latein und Mathematik in Münster i. W. Dort war ich von Ostern 1924 bis Herbst 1925 an der Westfälischen Wilhelms-Universität immatrikuliert, um Philosophie, Englisch und Deutsch zu studieren. Im Winter-Semester 1925/26 und im Sommer-Semester 1926 besuchte ich die Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin und seit November 1926 die Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn. Dort bestand ich am 27. Februar 1929 das philosophische Dr.-Examen. Das Thema der vorliegenden Dissertation und wertvolle Hinweise bei Anfertigung derselben erhielt ich von Herrn Geheimrat Dr. Adolf Dyroff, dem ich auch an dieser Stelle meinen Dank ausspreche.

Therese Kurze.